

Agonística

Shinichi P. — 17
2014

Traducción
de Soledad Laclau

Chantal Mouffe

Agonística

Pensar el mundo políticamente



Primera edición en inglés, 2013
Primera edición en español, 2014

Mouffe, Chantal

Agonística : pensar el mundo políticamente. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2014.

146 p. ; 21x14 cm. - (Sociología)

Traducido por Soledad Laclau

ISBN 978-987-719-022-9

1. Sociología. 2. Política. I. Soledad Laclau, trad.

CDD 306.36

Armado de tapa: Juan Balaguer

Título original: *Agonistics. Thinking the World Politically*

ISBN de la edición original: 978-1-78168-103-9

© 2013, Verso

© Chantal Mouffe

D.R. © 2014, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.

El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina

fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar

Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-987-719-022-9

Comentarios y sugerencias:

editorial@fce.com.ar

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 autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

Hecho el depósito que marca la ley 11723

Índice

<i>Prólogo</i>	13
<i>Introducción</i>	15
I. ¿Qué es la política agonista?	21
II. ¿Qué democracia para un mundo agonista multipolar?	37
III. Una aproximación agonista al futuro de Europa	57
IV. La política radical hoy	77
V. Política agonista y prácticas artísticas	93
<i>Conclusión</i>	111
<i>Entrevista con Chantal Mouffe</i>	129
<i>Índice de nombres</i>	145

*Para Ernesto,
por toda una vida de pasiones compartidas.*

La oposición es la verdadera amistad.

WILLIAM BLAKE, *El matrimonio del cielo y el infierno*

Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt.

THEODOR DÄUBLER, *Hymne an Italien*

HE DISERTADO sobre las ideas desarrolladas en este libro en diversos lugares durante los últimos años, y algunas de ellas ya han sido publicadas, pero de una forma diferente. Como el objetivo de dichas intervenciones era presentar mi enfoque agonista en diversos contextos e indagar acerca de su relevancia en nuevas áreas, siempre debía comenzar las exposiciones introduciendo los principios básicos de la agonística, lo que implicaba cierto grado de repetición. Al editar aquellos trabajos para su publicación, he tratado de eliminar las repeticiones tanto como fue posible, excepto cuando las he considerado necesarias para contribuir a la claridad del argumento. Como consecuencia, aunque la mayoría de los capítulos se relacionan de una manera u otra con presentaciones que hice en conferencias o coloquios, ninguno de ellos reproduce esas presentaciones en su forma original. El último capítulo fue escrito especialmente para esta publicación.

Para aquellos que no están familiarizados con mi enfoque, al final de este libro he incluido una entrevista que ofrecí hace algunos años, ya que puede contribuir a situar las cuestiones discutidas en esta publicación dentro del contexto más amplio de mi trabajo. La entrevista fue realizada para *Und jetzt?*, una antología publicada en 2007 por Suhrkamp, que amablemente nos ha permitido reproducirla aquí. Al brindar una breve introducción a diversos temas que he estado tratando a lo largo de los años, espero que esta entrevista contribuya a una mejor comprensión de mi postura actual.

Quisiera agradecer a Het beschrijf y Passa Porta, cuya invitación a pasar un mes en Bruselas como escritora residente en mayo de 2012 me

permitió trabajar en el borrador final de este manuscrito en un entorno muy agradable, con el privilegio adicional de haber podido asistir al Kustenfestivaldesarts,* que me brindó un gran estímulo para mis reflexiones sobre las prácticas artísticas.

* El Kustenfestivaldesarts es un festival dedicado a nuevas creaciones, destinado a artistas con una perspectiva personal sobre el mundo y a espectadores deseosos de cuestionar sus propias visiones. Tiene lugar en teatros y galerías de arte de Bruselas, en los cuales se presentan artes visuales y artes escénicas. [N. de la T.]

LOS ENSAYOS reunidos en este volumen examinan la relevancia del enfoque agonista que elaboré en mis trabajos previos para una serie de temas que considero importantes para el proyecto de la izquierda. Cada capítulo trata una cuestión diferente, pero en cada caso mi objetivo es abordar la cuestión de un modo político. Como Ernesto Laclau y yo sostuvimos en *Hegemonía y estrategia socialista*, pensar de un modo político requiere del reconocimiento de la dimensión ontológica de la negatividad radical.¹ Es debido a la existencia de una forma de negatividad que no puede superarse dialécticamente que nunca podrá alcanzarse la objetividad plena, y el antagonismo es una posibilidad siempre presente. La sociedad está marcada por la contingencia y todo orden es de naturaleza hegemónica; es decir, es siempre la expresión de relaciones de poder. En el campo de la política, esto significa que la búsqueda de un consenso sin exclusión y la ilusión de una sociedad armoniosa y perfectamente reconciliada deben ser abandonadas. En consecuencia, el ideal emancipatorio no puede formularse en términos de realización de alguna forma de "comunismo".

Las reflexiones propuestas aquí se basan en la crítica del racionalismo y del universalismo que he desarrollado a partir de *El retorno de*

¹ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards Radical Democratic Politics*, 2ª ed., Londres y Nueva York, Verso, 2001 [trad. esp.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].

lo político, donde comencé a elaborar un modelo de democracia al que denominé "pluralismo agonista".² Al inscribir la dimensión de la negatividad radical en el campo político, propuse en ese libro establecer una distinción entre "lo político" y "la política". Con "lo político" me refiero a la dimensión ontológica del antagonismo, y con "la política" me refiero al conjunto de prácticas e instituciones cuyo objetivo es organizar la coexistencia humana. Sin embargo, estas prácticas siempre operan dentro de un terreno de conflictividad influido por "lo político".

La tesis central del "pluralismo agonista" fue elaborada con posterioridad en *La paradoja democrática*, donde sostuve que una tarea clave de la política democrática es proporcionar las instituciones que permitan que los conflictos adopten una forma "agonista", donde los oponentes no sean enemigos sino adversarios entre los cuales exista un consenso conflictual.³ Lo que me proponía demostrar con este modelo agonista era que, incluso partiendo de la afirmación de la inerradicabilidad del antagonismo, era posible concebir un orden democrático.

No obstante, es cierto que las teorías políticas que sostienen dicha tesis generalmente terminan defendiendo un orden autoritario como la única manera de evitar una guerra civil. Es por esto que la mayoría de los teóricos políticos comprometidos con la democracia creen que deben plantear la posibilidad de una solución racional a los conflictos políticos. Sin embargo, mi argumento plantea que la solución autoritaria no constituye una consecuencia lógica necesaria de tal postulado ontológico, y que al establecer una distinción entre "antagonismo" y "agonismo" es posible concebir una forma de democracia que no omita la negatividad radical.

En los últimos años, el hecho de reflexionar sobre los acontecimientos políticos mundiales me ha llevado a indagar las posibles implicancias de mi enfoque para las relaciones internacionales. ¿Qué consecuencias tiene en la arena internacional la tesis que postula que todo orden es un orden hegemónico? ¿Significa que no existe ninguna alternativa al actual mundo unipolar, con todas las consecuencias negativas que esto acarrea?

² Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Londres y Nueva York, Verso, 2005 [trad. esp.: *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999].

³ Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londres y Nueva York, Verso, 2005 [trad. esp.: *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2003].

Sin duda, debemos renunciar a la ilusión de un mundo cosmopolita más allá de la hegemonía y más allá de la soberanía. Pero esta no es la única solución disponible, ya que también podemos concebir otra: una pluralización de hegemonías. Desde mi perspectiva, al establecer relaciones más equitativas entre polos regionales, un enfoque multipolar podría constituir un paso hacia un orden agonista en el cual los conflictos, si bien no desaparecerían, tendrían menos probabilidades de adoptar una forma antagónica.

Otro aspecto de mis reflexiones tiene que ver con las consecuencias del enfoque hegemónico para los proyectos radicales que tienen como objetivo establecer un orden social y político diferente. ¿Cómo se puede concretar este nuevo orden? ¿Qué estrategia habría que seguir?

El enfoque revolucionario tradicional, que ya ha sido prácticamente abandonado, es remplazado cada vez más por otro que, bajo el nombre de "éxodo", reproduce —aunque de una manera diferente— muchos de sus defectos. En este libro discrepo con el rechazo total a la democracia representativa por parte de aquellos que, en lugar de buscar una transformación del Estado a través de una lucha hegemónica agonista, proponen una estrategia de abandono de las instituciones políticas. Su creencia en la posibilidad de una "democracia absoluta", en la que la multitud sería capaz de autoorganizarse sin ninguna necesidad de Estado o instituciones políticas, implica una falta de comprensión respecto de aquello que designo como "lo político".

Es cierto que cuestionan la tesis de una homogeneización progresiva del "pueblo" bajo la categoría del "proletariado", afirmando en cambio la multiplicidad de "la multitud". Pero aceptar la negatividad radical implica no solo reconocer que el pueblo es múltiple, sino también que está dividido. Dicha división no puede ser superada; solo puede ser institucionalizada de diferentes maneras, algunas más igualitarias que otras. De acuerdo con este enfoque, la política radical consiste en una diversidad de acciones en una multiplicidad de ámbitos institucionales, con el fin de construir una hegemonía diferente. Se trata de una "guerra de posición" cuyo objetivo no es la creación de una sociedad más allá de la hegemonía, sino un proceso de radicalización de la democracia: la construcción de instituciones más democráticas y más igualitarias.

Hay otro tema al que he dedicado especial atención en los últimos años, principalmente gracias a las frecuentes invitaciones que recibí para

dar conferencias en escuelas de arte, museos y bienales. ¿Puede una concepción agonista ayudar a los artistas a teorizar la naturaleza de sus intervenciones en el espacio público? ¿Cuál puede ser el rol de las prácticas artísticas y culturales en la lucha hegemónica? En la etapa actual del capitalismo posfordista, el terreno cultural ocupa una posición estratégica, ya que la producción de afectos desempeña un rol cada vez más importante. Al ser vital para el proceso de valorización capitalista, este terreno debería constituir un lugar crucial de intervención para las prácticas contrahegemónicas.

Con el fin de abordar estas diferentes temáticas, este libro está organizado de la siguiente manera. El primer capítulo repasa los puntos principales del enfoque agonista que elaboré durante varios años en una serie de libros. También distingue mi perspectiva de otras teorías agonistas que circulan actualmente. Destacando la dimensión antagonónica que caracteriza el campo de lo político, pongo especial énfasis en la diferencia entre las perspectivas éticas y políticas y en la necesidad de que los teóricos agonistas reconozcan el vínculo entre agonismo y antagonismo en lugar de postular la posibilidad de un "agonismo sin antagonismo".

Una vez aclarada mi problemática teórica, en los siguientes capítulos abordo una serie de temáticas: una aproximación agonista a las relaciones internacionales, los modos de integración de la Unión Europea (UE), las diferentes visiones de la política radical, y por último las prácticas culturales y artísticas en su relación con la política. En el segundo capítulo analizo algunas de las cuestiones que plantea la idea de un mundo multipolar. Desarrollando un tema que ya había introducido en *En torno a lo político* —donde, en mi crítica a varios proyectos cosmopolitas, me pronuncié en favor de un mundo multipolar—, ahora indago en las implicancias de concebir el mundo como un pluriverso. En discrepancia con la perspectiva según la cual la democratización requiere de una occidentalización, defiendo la tesis que sostiene que el ideal democrático puede inscribirse de manera diferente en una variedad de contextos.

Algunos de mis lectores probablemente se sorprendan con mi crítica al modo en que los teóricos sociales y políticos utilizan el término "moderno" para designar a las instituciones occidentales. ¿No me he referido incluso yo misma en repetidas ocasiones a la "democracia moderna" para designar al modelo occidental? Lo cierto es que he dejado de

hacerlo en mis últimos escritos; ahora trato de evitar hablar de "democracia moderna". Me he dado cuenta de que, al hacerlo, contradigo mi aserción respecto de la naturaleza contextual de la democracia liberal, así como también mi afirmación de que esta no representa un estadio más avanzado en el desarrollo de la racionalidad o de la moralidad.

Creo firmemente que ya es hora de que los intelectuales de izquierda adopten un enfoque pluralista y rechacen el tipo de universalismo que postula la superioridad racional y moral de la Modernidad occidental. En este momento, en que los levantamientos árabes han puesto en la agenda de varios países de Medio Oriente la cuestión de cómo construir una democracia, considero que esta cuestión es de suma importancia. De hecho, creo que sería un error fatal obligar a esos países a adoptar el modelo occidental, ignorando el lugar central que ocupa el islam en sus culturas.

La UE es el tema del tercer capítulo, en el que examino la relevancia del enfoque agonista para concebir formas posibles de integración europea. Allí abogo en favor de concebir a la UE en la forma de una "demoi-cracia", compuesta por una multiplicidad de diversos *demoi* que brindarían diferentes espacios para el ejercicio de la democracia. Al analizar las causas del creciente desencanto con el proyecto europeo, también destaco la urgencia de la elaboración de un nuevo enfoque que ofrezca una alternativa a las políticas neoliberales que han dado origen a la actual crisis.

El cuarto capítulo está dedicado a contrastar dos modelos de política radical. En primer lugar, ofrece argumentos contra la estrategia de "deserción", inspirada por el movimiento italiano Autonomía y teorizada por teóricos postoperaístas como Michael Hardt, Antonio Negri y Paolo Virno, que propugnan un éxodo del Estado y de las instituciones políticas tradicionales y un rechazo a la democracia representativa. Por el contrario, yo defiendo una estrategia de "involucramiento crítico". Tal estrategia incluye una multiplicidad de acciones contrahegemónicas con el objetivo de lograr una transformación profunda de las instituciones existentes, y no su deserción. Al analizar los marcos teóricos opuestos que inspiran estas dos estrategias enfrentadas, sugiero que el problema del tipo de política radical que defienden los teóricos del éxodo es que se basa en una interpretación errónea de lo político. Esto se ve reflejado en el hecho de que dichos teóricos no aceptan la dimensión inerradicable del antagonismo.

El último capítulo está centrado en el campo de las prácticas artísticas y culturales. Aquí me refiero a la actual discusión sobre los efectos del capitalismo posfordista en el campo cultural y artístico. Según ciertos pensadores, la mercantilización de la cultura ha llegado a un punto tal, que ya no queda espacio para que los artistas desempeñen un rol crítico. Otros, aunque en desacuerdo con este diagnóstico pesimista, afirman que tal posibilidad aún existe, pero solo fuera del mundo del arte.

De acuerdo con mi perspectiva, las prácticas culturales y artísticas pueden desempeñar un rol crítico promoviendo espacios públicos agonistas donde podrían lanzarse luchas contrahegemónicas para oponerse a la hegemonía neoliberal. Basándome en Antonio Gramsci, reafirmo el lugar central que ocupa la cultura dominante en la construcción del "sentido común", destacando la necesidad de la intervención artística con el fin de desafiar la visión pospolítica según la cual no hay ninguna alternativa al orden actual. Aquí, nuevamente, mis visiones son contrastadas con las de los teóricos postoperaístas que se analizan en el capítulo III. Pero en este caso el foco está puesto en la interpretación que ellos hacen de la transición del fordismo al posfordismo y del rol desempeñado por las prácticas culturales en esta transición.

Por último, en la conclusión examino los movimientos de protesta recientes a la luz de las dos formas de política radical que mencioné antes: la postoperaísta y la agonista. Considero que estos movimientos deberían ser interpretados como reacciones a la falta de una política agonista en las democracias liberales, y que requieren una radicalización —y no un rechazo— de las instituciones democráticas liberales.

Decidí denominar a este libro *Agonística* para resaltar que consiste en una variedad de intervenciones teórico-políticas en ámbitos en los que considero que es necesario cuestionar algunas posturas establecidas de la izquierda. Su propósito es promover un debate agonista entre aquellos cuyo objetivo es desafiar el actual orden neoliberal.

I. ¿Qué es la política agonista?

EN LOS ÚLTIMOS AÑOS, los enfoques agonistas de la política se han vuelto cada vez más influyentes. Pero como existen en una gran variedad de formas, se ha producido cierta confusión. En tanto este libro tiene el propósito de examinar la relevancia de mi concepción del agonismo en diversos campos, resulta necesario aclarar la especificidad de mi enfoque y el modo en que difiere de otras teorías agonistas. Voy a comenzar recordando los principios básicos del marco teórico en el que se basan mis reflexiones sobre lo político, elaborados en *Hegemonía y estrategia socialista*, libro escrito con Ernesto Laclau.¹

En dicho libro planteamos que hay dos conceptos clave —“antagonismo” y “hegemonía”— que resultan necesarios para comprender la naturaleza de lo político. Ambos apuntan a la importancia de aceptar la dimensión de negatividad radical que se manifiesta en la posibilidad siempre presente del antagonismo. Sostuvimos que esta dimensión impide la plena totalización de la sociedad y excluye la posibilidad de una sociedad más allá de la división y el poder. Esto, a su vez, requiere admitir la falta de un fundamento final y la indecidibilidad que impregna todo orden. En nuestro vocabulario, significa reconocer la naturaleza “hegemónica” de todo tipo de orden social y concebir a la sociedad como el

¹ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards Radical Democratic Politics*, 2ª ed., Londres y Nueva York, Verso, 2001 [trad. esp. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].

producto de una serie de prácticas cuyo objetivo es establecer orden en un contexto de contingencia. Denominamos "prácticas hegemónicas" a las prácticas de articulación mediante las cuales se crea un determinado orden y se fija el significado de las instituciones sociales. Según este enfoque, todo orden es la articulación temporaria y precaria de prácticas contingentes. Las cosas siempre podrían ser diferentes, y todo orden se afirma sobre la exclusión de otras posibilidades. Cualquier orden es siempre la expresión de una determinada configuración de relaciones de poder. Lo que en un determinado momento se acepta como el orden "natural", junto con el sentido común que lo acompaña, es el resultado de prácticas hegemónicas sedimentadas. Nunca es la manifestación de una objetividad más profunda, ajena a las prácticas que le dieron origen. Por lo tanto, todo orden es susceptible de ser desafiado por prácticas contrahegemónicas que intenten desarticularlo en un esfuerzo por instalar otra forma de hegemonía.

En *El retorno de lo político*, *La paradoja democrática* y *En torno a lo político*, he desarrollado estas reflexiones sobre "lo político", entendido como la dimensión antagónica que es inherente a todas las sociedades humanas.² Con ese fin, propuse la distinción entre "lo político" y "la política". "Lo político" se refiere a esta dimensión de antagonismo que puede adoptar diversas formas y puede surgir en diversas relaciones sociales. Es una dimensión que nunca podrá ser erradicada. Por otro lado, "la política" se refiere al conjunto de prácticas, discursos e instituciones que busca establecer un determinado orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que siempre son potencialmente conflictivas, ya que están afectadas por la dimensión de "lo político".

Como he destacado en repetidas ocasiones en mis escritos, las cuestiones políticas no son meras cuestiones técnicas a ser resueltas por expertos. Las cuestiones políticas propiamente dichas siempre involucran decisiones que requieren hacer una elección entre alternativas opuestas. Esto es algo que la tendencia dominante en el pensamiento liberal, que se

² Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Londres y Nueva York, Verso, 1993 [trad. esp.: *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999]; Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londres y Nueva York, Verso, 2000 [trad. esp.: *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2003]; Chantal Mouffe, *On the Political*, Londres y Nueva York, Routledge, 2005 [trad. esp.: *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007].

caracteriza por un enfoque racionalista e individualista, no puede comprender. Es por esto que el liberalismo es incapaz de concebir de manera adecuada la naturaleza pluralista del mundo social, con los conflictos que el pluralismo acarrea. Estos son conflictos para los cuales no podría existir nunca una solución racional, de ahí la dimensión de antagonismo que caracteriza a las sociedades humanas.

La interpretación típica del pluralismo es la siguiente: vivimos en un mundo en el cual efectivamente existen diversos valores y perspectivas, pero —debido a limitaciones empíricas— nunca vamos a lograr adoptarlos a todos; sin embargo, al unirlos, podrían constituir un conjunto armonioso y no conflictivo. He indicado que este tipo de perspectiva, que es dominante en la teoría política liberal, debe negar lo político en su dimensión antagónica a fin de prosperar. De hecho, uno de los principios centrales de este tipo de liberalismo es la creencia racionalista en la posibilidad de un consenso universal basado en la razón. No resulta sorprendente, por lo tanto, que lo político constituya el punto ciego del liberalismo. Al poner de relieve el momento inevitable de la decisión —en el sentido propio de tener que decidir dentro de un terreno indecidible—, lo que revela el antagonismo es el límite mismo de todo consenso racional.

Como ya he sostenido, la negación de “lo político” en su dimensión antagónica es lo que impide a la teoría liberal concebir la política de una manera adecuada. No es posible hacer que desaparezca la dimensión antagónica de lo político simplemente negándola, o deseando que desaparezca. Este es el típico gesto liberal, y tal negación solo puede llevar a la impotencia que caracteriza al pensamiento liberal cuando se enfrenta al surgimiento de antagonismos y formas de violencia que, de acuerdo con su teoría, pertenecerían a otros tiempos en que la razón aún no había logrado controlar las pasiones, supuestamente arcaicas. Esto constituye la raíz de la actual incapacidad del liberalismo para comprender la naturaleza y las causas de los nuevos antagonismos que han surgido a partir de la Guerra Fría.

El pensamiento liberal también es ciego respecto de lo político debido a su individualismo, que le impide comprender la formación de las identidades colectivas. Pero lo político está relacionado desde el principio con las formas colectivas de identificación, ya que en este campo siempre estamos tratando con la formación de un “nosotros” en oposición a un

"ellos". Aquí el problema principal del racionalismo liberal es que despliega una lógica de lo social basada en una concepción esencialista del "ser como presencia", y concibe la objetividad como inherente a las cosas mismas. No puede reconocer que solo puede haber una identidad cuando es construida como diferencia, y que toda objetividad social se constituye mediante actos de poder. Lo que se niega a admitir es que toda forma de objetividad es finalmente política y que debe cargar con los rastros de los actos de exclusión que dominan su constitución.

En varios de mis libros he utilizado la noción de "exterior constitutivo" para explicar esta tesis. Dado que desempeña un rol crucial en mi argumentación, creo que es necesario explicarla una vez más aquí.

Este término fue propuesto originalmente por Henry Staten para referirse a una serie de temas desarrollados por Jacques Derrida en torno a nociones como "suplemento", "huella" y "diferencia".³ El objetivo de Staten era destacar el hecho de que la creación de una identidad implica siempre el establecimiento de una diferencia. Sin duda, Derrida desarrolló esta reflexión a un nivel muy abstracto, en referencia a cualquier forma de objetividad. Por mi parte, el propósito ha sido poner de relieve las consecuencias de dicha reflexión para el campo de la política y señalar su relevancia para la constitución de las identidades políticas. Considero que una vez que hemos comprendido que toda identidad es relacional y que la afirmación de una diferencia es una precondition de la existencia de cualquier identidad —es decir, la percepción de un "otro" que constituye su "exterior constitutivo"—, podemos entender por qué la política, que siempre trata con identidades colectivas, tiene que ver con la constitución de un "nosotros" que requiere como su condición misma de posibilidad la demarcación de un "ellos".

Esto no significa, por supuesto, que esta relación sea necesariamente antagónica. De hecho, muchas relaciones nosotros/ellos son meramente una cuestión de reconocer las diferencias. Pero significa que siempre existe la posibilidad de que esta relación "nosotros/ellos" se convierta en una relación de amigo/enemigo. Esto ocurre cuando los otros, que hasta el momento eran considerados simplemente como diferentes, comienzan a ser percibidos como cuestionando *nuestra* identidad y como una amenaza a *nuestra* existencia. A partir de ese momento, como señaló

³ Véase Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

Carl Schmitt, toda forma de relación nosotros/ellos —ya sea religiosa, étnica o económica— se convierte en el *locus* de un antagonismo.

Lo que resulta importante aquí es aceptar que la condición misma de posibilidad de la formación de las identidades políticas es, al mismo tiempo, la condición de imposibilidad de una sociedad libre de antagonismo.

UN MODELO AGONISTA

Es en el contexto de esta posibilidad siempre presente del antagonismo que he elaborado lo que denomino un modelo "agonista" de democracia. Mi intención original era ofrecer una "redescripción metafórica" de las instituciones democráticas liberales, una redescripción que lograra aprehender lo que está en juego en una política democrática pluralista. Sos-tuve que para poder comprender la naturaleza de la política democrática y los desafíos que esta enfrenta, necesitábamos una alternativa a los dos principales enfoques de la teoría política democrática.

Uno de estos enfoques, el modelo agregativo, considera que los actores políticos se mueven impulsados por la persecución de sus intereses. El otro modelo, el deliberativo, destaca el papel de la razón y de las consideraciones morales. Lo que ambos modelos pasan por alto es la importancia de las identidades colectivas y el papel central que juegan los afectos en su constitución.

Considero que resulta imposible comprender la política democrática sin reconocer a las "pasiones" como la fuerza motriz en el ámbito político. El modelo agonista de democracia aspira a abordar todos los temas que los otros dos modelos no pueden tratar de manera apropiada debido a sus marcos racionalista e individualista.

Permítanme recordar brevemente el argumento que elaboré en *La paradoja democrática*. Allí afirmé que, cuando admitimos la dimensión de "lo político", comenzamos a darnos cuenta de que uno de los principales desafíos para la política democrática liberal pluralista consiste en tratar de apaciguar el antagonismo potencial que existe en las relaciones humanas. Desde mi punto de vista, la cuestión fundamental no reside en cómo llegar a un consenso logrado sin exclusión, ya que esto exigiría la construcción de un "nosotros" que no tendría su correspondiente "ellos".

Esto es imposible, pues —como acabo de señalar— la condición misma de constitución de un “nosotros” es la demarcación de un “ellos”.

La cuestión central es entonces cómo establecer esta distinción nosotros/ellos, que es constitutiva de la política, de manera tal que sea compatible con el reconocimiento del pluralismo. El conflicto en las sociedades democráticas liberales no puede —ni debería— ser erradicado, ya que la especificidad de la democracia pluralista es precisamente el reconocimiento y la legitimación del conflicto. Lo que requiere la política democrática liberal es que los otros no sean percibidos como enemigos a ser destruidos, sino como adversarios cuyas ideas pueden ser combatidas, incluso encarnizadamente, pero cuyo derecho a defender esas ideas no sea cuestionado. En otras palabras, lo importante es que el conflicto no adopte la forma de un “antagonismo” (una lucha entre enemigos) sino la forma de un “agonismo” (una lucha entre adversarios).

De acuerdo con la perspectiva agonista, la categoría central de la política democrática es la categoría del “adversario”, el oponente con quien se comparte una lealtad común hacia los principios democráticos de “libertad e igualdad para todos”, aunque discrepando en lo relativo a su interpretación. Los adversarios luchan entre sí porque quieren que su interpretación de los principios se vuelva hegemónica, pero no ponen en cuestión la legitimidad del derecho de sus oponentes a luchar por la victoria de su postura. Esta confrontación entre adversarios es lo que constituye la “lucha agonista”, que es la condición misma de una democracia vibrante.⁴

Una democracia eficaz exige una confrontación de posiciones políticas democráticas. Si esto no ocurre, siempre va a existir el peligro de que esta confrontación democrática sea remplazada por una confrontación entre valores morales no negociables o formas esencialistas de identificación. Un énfasis excesivo en el consenso, junto con la aversión a las confrontaciones, conduce a la apatía y al desinterés por la participación política. Es por esto que una sociedad democrática liberal requiere un debate sobre alternativas posibles. Debe ofrecer formas políticas de identificación en torno a posiciones democráticas claramente diferenciadas.

⁴ Para un desarrollo más completo de este argumento, véase Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, op. cit., cap. 4.

Aunque el consenso sin duda es necesario, debe estar acompañado por el disenso. Es preciso que exista consenso sobre las instituciones que son constitutivas de la democracia liberal y respecto de los valores ético-políticos que deberían inspirar la asociación política. Pero siempre va a existir desacuerdo en torno al significado de esos valores y al modo en que deberían implementarse. Este consenso siempre será, por lo tanto, un "consenso conflictual".

En una democracia pluralista, los desacuerdos respecto de cómo interpretar los principios ético-políticos compartidos no solo son legítimos, sino también necesarios. Permiten que existan diferentes formas de identificación ciudadana y constituyen la esencia de la política democrática. Cuando las dinámicas agonistas del pluralismo se ven obstaculizadas por la falta de formas democráticas de identificación, entonces no se les puede dar a las pasiones una forma de expresión democrática. De esta manera se sientan las bases para diversas formas de políticas articuladas en torno a identidades esencialistas de tipo nacionalista, religioso o étnico, así como también para la multiplicación de confrontaciones en torno a valores morales no negociables, con todas las manifestaciones de violencia que dichas confrontaciones acarrearán.

Con el fin de evitar cualquier malentendido, quisiera destacar una vez más que esta noción de "adversario" debe distinguirse en forma clara de la interpretación que hallamos de ese término en el discurso liberal. De acuerdo con la interpretación de "adversario" propuesta aquí, y en contraposición con el enfoque liberal, la presencia del antagonismo no es eliminada, sino "sublimada". En realidad, lo que los liberales denominan un "adversario" es meramente un "competidor". Los teóricos liberales conciben el campo de la política como un terreno neutral en el cual diferentes grupos compiten para ocupar las posiciones de poder, siendo su objetivo desalojar a otros a fin de ocupar su lugar, sin cuestionar la hegemonía dominante ni transformar en profundidad las relaciones de poder. Se trata simplemente de una competencia entre elites.

Sin embargo, en una política agonista, la dimensión antagónica está siempre presente, ya que lo que está en juego es una lucha entre proyectos hegemónicos opuestos que nunca pueden ser reconciliados de manera racional, y en la cual uno de ellos necesariamente debe ser derrotado. Se trata de una confrontación real, pero que se desarrolla bajo

condiciones reguladas por una serie de procedimientos democráticos aceptados por los adversarios.

Considero que solo cuando reconocemos "lo político" en su dimensión antagónica es posible plantear la cuestión central de la política democrática. Esta cuestión, mal que les pese a los teóricos liberales, no es cómo negociar un acuerdo entre intereses enfrentados, ni cómo llegar a un consenso "racional" —es decir, totalmente inclusivo, sin ninguna exclusión—. A pesar de lo que muchos liberales quieren creer, la especificidad de la política democrática no es la superación de la oposición nosotros/ellos, sino la forma diferente en que esta se establece. La tarea principal de una política democrática no es eliminar las pasiones ni relegarlas a la esfera de lo privado con el fin de establecer un consenso racional en la esfera pública. Por el contrario, consiste en "sublimar" dichas pasiones movilizándolas hacia proyectos democráticos mediante la creación de formas colectivas de identificación en torno a objetivos democráticos.

AGONISMO Y ANTAGONISMO

Una vez aclarado el modo en que agonismo y antagonismo se relacionan íntimamente en mi enfoque, podemos pasar a examinar lo que distingue mi interpretación específica de la política agonista de otras concepciones existentes.

Tomemos, por ejemplo, el caso de Hannah Arendt. Según mi visión, el principal problema de la interpretación arendtiana del "agonismo" es que, resumiendo, es un "agonismo sin antagonismo". Lo que quiero decir es que, aunque Arendt pone gran énfasis en la pluralidad humana e insiste en que la política tiene que ver con la comunidad y la reciprocidad entre seres humanos que son diferentes entre sí, nunca reconoce que esta pluralidad es lo que da origen a conflictos antagónicos. De acuerdo con su visión, pensar de manera política consiste en desarrollar la capacidad para ver las cosas desde una multiplicidad de perspectivas. Como nos demuestra su referencia a Kant y a su idea de "pensamiento ampliado", su pluralismo no se diferencia fundamentalmente del de Habermas, ya que también se inscribe en el horizonte de un acuerdo intersubjetivo. De hecho, lo que ella busca en la doctrina del juicio estético de Kant es un procedimiento para establecer un acuerdo intersubjetivo en el espacio público.

A pesar de las diferencias significativas entre sus respectivos enfoques, Arendt termina —al igual que Habermas— concibiendo el espacio público como un espacio en el cual puede alcanzarse el consenso. De hecho, podemos hallar en sus escritos algunas formulaciones que uno podría pensar que son obra de Habermas. Por ejemplo, en una entrevista que ofreció en 1970 —denominada la “entrevista Reif”— Arendt ideó una organización política alternativa al sistema representativo y criticó el rol de los partidos. Proponía allí remplazar los partidos por consejos, a los que consideraba más adecuados para la toma de decisiones. Allí decía: “Si solo diez de nosotros estamos sentados en torno a una mesa, cada uno expresando sus opiniones, cada uno escuchando las opiniones de los demás, entonces podría tener lugar una formación racional de opinión mediante el intercambio de opiniones”.⁵

Sin duda, para Arendt el consenso es el resultado del intercambio de voces y opiniones (en el sentido griego de *doxa*), y no de un “*Diskurs*” racional como en el caso de Habermas. Como señaló Linda Zerilli, mientras que para Habermas el consenso surge a través de lo que Kant denomina “*disputieren*” —un intercambio de argumentos limitado por reglas lógicas—, para Arendt es una cuestión de “*streiten*”, donde el acuerdo se produce a través de la persuasión, y no de pruebas irrefutables.⁶ Sin embargo, ni Arendt ni Habermas son capaces de reconocer la naturaleza hegemónica de toda forma de consenso ni la inerradicabilidad del antagonismo, el momento de aquello a lo que Lyotard se refiere como “el *diferendo*”.

Mi concepción de agonismo también difiere de aquella que Bonnie Honig, inspirada por Arendt, propone en su libro *Political Theory and the Displacement of Politics* [Teoría política y el desplazamiento de la política].⁷ Según Honig, hay dos perspectivas en torno a la política: la *virtue* como la hallamos en la obra de Kant, John Rawls o Michael Sandel, y la *virtú* postulada por Maquiavelo, Nietzsche y Arendt. Para Honig, el núcleo de la perspectiva de la *virtú* es la disputa agonista, a través de la cual se

⁵ Hannah Arendt, “Thoughts on Politics and Revolution”, en *Crisis of the Republic*, Nueva York, Harvest Books, 1969, p. 233 [trad. esp.: *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1998].

⁶ Linda Zerilli, “We Feel Our Freedom: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt”, en *Political Theory*, vol. 33, núm. 2, 2005, pp. 158-188.

⁷ Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1993.

alienta a los ciudadanos a mantener las políticas y las ideas abiertas a la discusión, así como a desafiar cualquier intento de poner fin al debate. Aunque no disiento con ella respecto de la importancia de la dimensión de la disputa, no creo que se pueda concebir la naturaleza de la lucha agonista simplemente en términos de una disputa continua en torno a problemas o identidades. También es necesario comprender el rol crucial de las articulaciones hegemónicas y la necesidad no solo de desafiar aquello que existe, sino también de construir nuevas articulaciones y nuevas instituciones.

El problema del enfoque agonista de Honig queda ejemplificado en el modo en que concibe la política feminista. En un artículo denominado "Toward an Agonistic Feminism: Arendt and the Politics of Identity", sostiene que la importancia de la obra de Arendt para las feministas radica en que les brinda una política agonista de la performatividad, que en lugar de reproducir y representar "qué" somos, genera de manera agonista "quiénes" somos mediante la producción de nuevas identidades.⁸

Aunque reconoce que Arendt nunca se presentó a sí misma como una feminista, Honig afirma que su política agonista —según la cual el yo constituye un lugar complejo de multiplicidad, cuyas identidades siempre se producen de manera performativa— es particularmente adecuada para la política feminista. Honig considera que Arendt nos permite concebir el feminismo como un sitio de disputa respecto del significado, la práctica y la política de género y sexualidad. Como observa Mary Dietz, Honig "se apropia de Arendt para perturbar las sólidas posicionalidades de la identidad con una política de identidades irreductibles, con el fin de superar el género y liberar a la identidad y al término mujer de categorías restrictivas que reducen el actuar al ser y eliminan la diferencia en nombre de la igualdad y la similitud".⁹

Como resultado, la identidad es remplazada por "identidades", y se vuelve imposible para las mujeres servir como punto de partida inexplorado de la política feminista. Tal feminismo —dice Dietz— concibe el

⁸ Bonnie Honig, "Toward an Agonistic Feminism: Arendt and the Politics of Identity", en Bonnie Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park (PA), Penn State University Press, 1995.

⁹ Mary Dietz, "Feminist Receptions of Hannah Arendt", en Bonnie Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park (PA), Penn State University Press, 1995, pp. 17-50.

espacio público de la política como un juego verbal de disputa, donde la cuestión central no es qué deberíamos hacer, sino quiénes somos.

Desde mi punto de vista, esto no resulta suficiente para concebir una forma adecuada de política feminista. No creo que la lucha agonista deba centrarse exclusivamente en la deconstrucción de la "identidad" y en la proliferación de identidades a expensas del tratamiento de la cuestión de qué deberíamos hacer como ciudadanos. Aquí deberíamos dirigir a Honig la misma crítica que hizo Hanna Pitkin a Arendt en su artículo "Justice: On Relating Private and Public", por poner un énfasis excesivo en el aspecto de la libertad entendida como acción en el contexto de los actos del lenguaje y la presentación del yo, y por no tomar con suficiente seriedad la cuestión de la justicia, del qué se debe hacer.¹⁰

Podemos hallar limitaciones similares en la concepción presentada por otro teórico agonista, William Connolly.¹¹ Connolly está influenciado por Nietzsche y ha intentado hacer compatible la concepción nietzscheana del "agón" con la política democrática. Reclama una radicalización de la democracia, que resultará del cultivo por parte de los ciudadanos de un nuevo *ethos* democrático de compromiso, que los llevará a entrar en una disputa agonista a fin de impedir todo intento de cierre. Para esta perspectiva resulta central la noción de "respeto agonista" que Connolly percibe como surgiendo de la condición existencial compartida de la lucha por la identidad y como moldeada por el reconocimiento de nuestra finitud. El respeto agonista representa para él la virtud cardinal del pluralismo profundo, y es la virtud política más importante en nuestro mundo pluralista contemporáneo.

Sin duda, el respeto es necesario entre los adversarios involucrados en una lucha agonista. Pero se debe plantear un interrogante importante relativo a los límites del respeto agonista. ¿Pueden todos los antagonismos transformarse en agonismos? ¿Y pueden todas las posturas aceptarse como legítimas e incorporarse a la lucha agonista? ¿O hay demandas que deben ser excluidas, porque no pueden ser parte del consenso conflictual que brinda el espacio simbólico dentro del cual los oponentes se

¹⁰ Hanna Fenichel Pitkin, "Justice: On Relating Private and Public", en *Political Theory*, vol. 9, núm. 3, 1981, pp. 327-352.

¹¹ Véase, por ejemplo, William E. Connolly, *Pluralism*, Durham (NC), Duke University Press, 2005.

reconocen a sí mismos como adversarios legítimos? En otras palabras, ¿podemos concebir un pluralismo sin antagonismo?

Esas son en efecto las cuestiones políticas que Connolly no plantea, y es por eso que considero que su enfoque no puede ofrecer el marco para una política democrática efectiva. A fin de concebir cómo actuar políticamente, el momento de la decisión no puede ser evitado, y esto implica el establecimiento de fronteras, la determinación de un espacio de inclusión/exclusión.

Un enfoque que evite este momento no será capaz de desafiar la hegemonía dominante y transformar las relaciones de poder existentes. Lo que propone la concepción de "respeto agonista" de Connolly es un *"ethos"* de pluralismo, pero esto no resulta suficiente para constituir, como él sostiene, una nueva política democrática transformadora. No quiero negar la importancia de sus reflexiones sobre la necesidad de promover un *ethos* pluralista, pero un enfoque verdaderamente político exige abordar los límites del pluralismo. Como en el caso de Bonnie Honig, lo que falta aquí son las dos dimensiones que, como ya he afirmado, son centrales para la política: el antagonismo y la hegemonía.

La principal limitación de los enfoques agonistas influidos por Arendt y Nietzsche es que, debido a que su foco principal está puesto en la lucha contra el cierre, son incapaces de comprender la naturaleza de la lucha hegemónica. Su celebración de una política del disturbio ignora el otro lado de esa lucha: el establecimiento de una cadena de equivalencias entre demandas democráticas y la construcción de una hegemonía alternativa. Para radicalizar la democracia no resulta suficiente con alterar los procedimientos dominantes y perturbar los acuerdos existentes.

Una vez que aceptamos que el antagonismo es inerradicable y que todo orden es un orden hegemónico, no podemos evitar enfrentar las cuestiones centrales de la política: ¿cuáles son los límites del agonismo y cuáles son las instituciones y las formas de poder que deben establecerse a fin de permitir un proceso de radicalización de la democracia? Esto exige no eludir el momento de la decisión, lo cual va a implicar necesariamente cierta forma de cierre. Es posible que un discurso ético logre evitar este momento, pero un discurso político sin duda no puede hacerlo.

Esta incapacidad para dar cuenta del momento necesario del cierre, que es constitutivo de lo político, es la consecuencia necesaria de un enfoque que concibe el pluralismo como una mera valoración de la

multiplicidad, eludiendo de esta manera el rol constitutivo del conflicto y el antagonismo. Mi enfoque, por el contrario, reconoce el carácter constitutivo de la división social y la imposibilidad de una reconciliación final.

Ambos enfoques afirman que, bajo las condiciones de la democracia moderna, el pueblo no puede ser concebido como "uno". Pero mientras que en el primer enfoque el pueblo es visto como "múltiple", en el segundo el pueblo aparece como "dividido". Solo cuando se reconocen la división y el antagonismo como inerradicables es posible pensar de un modo propiamente político.

ÉTICA O POLÍTICA

Soy consciente de que el actual *Zeitgeist** no favorece tal interpretación de "lo político", ya que la tendencia a concebir este campo en términos éticos está mucho más difundida. Varios autores provenientes de diferentes horizontes teóricos podrían ofrecer ejemplos de este "giro ético", pero he optado por decir algunas palabras sobre Alain Badiou. El caso de Badiou resulta en particular interesante pues, a primera vista, uno no esperaría encontrarlo en el campo ético. Sin embargo, como ha señalado Oliver Marchart, es ciertamente allí donde debería situarse su concepción de la política.¹² La discusión de Marchart sobre el enfoque de Badiou puede contribuir a fortalecer mi propio argumento sobre el actual desplazamiento de lo político por lo ético.

Badiou distingue entre lo político y la política, pero su distinción difiere de la mía. Él utiliza el término "*le politique*" (lo político) para referirse a la filosofía política tradicional, y el término "*la politique*" (la política) para designar su propia postura. Como observa Marchart, Hannah Arendt es el blanco principal de Badiou ya que ella sostiene que la verdad no es una categoría de la esfera política. En la perspectiva de Badiou, una filosofía política que defiende la pluralidad de opiniones y excluye

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

¹² Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2007 [trad. esp.: *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009].

la noción de verdad está destinada a terminar promoviendo la política del parlamentarismo. Contra la caracterización de lo político como una pluralidad de opiniones, Badiou reafirma la singularidad de la política producida por sujetos que son definidos por su singular relación con un acontecimiento verdadero, y no por su intercambio mutuo de opiniones.

La política, afirma, es el orden de la verdad y el acontecimiento, y es inflexible en cuanto a que, para permitir que el acontecimiento ocurra, es necesario dejar de lado todos los hechos y ser fiel a algo que no es un acto de realidad dado. De hecho, un acontecimiento es una interrupción evanescente de lo real. No puede predecirse, ya que constituye la alteración del estado de la situación. La decisión de un sujeto de permanecer fiel a un acontecimiento es lo que produce una verdad. Así es como él lo expresa: "Llamaré 'verdad' (una verdad) al proceso real de una fidelidad a un acontecimiento. Aquello que esta fidelidad produce en la situación".¹³ Al examinar la concepción de Badiou de la política, Marchart señala correctamente que

al construir la vertiente política de su teoría en torno a la noción de fidelidad, tal como lo hace en sus ensayos *Ética* y *San Pablo*, el autor privilegia una perspectiva ética de la política. Como resultado de ello, la acción política se convierte en la tarea ética, e incluso cuasirreligiosa, de permanecer fiel a un acontecimiento específico mediante el propio pensar y actuar.¹⁴

Y cuando se pregunta si la política de lo incondicional de Badiou aun puede denominarse razonablemente una política, o si no debería hablarse más bien de una ética, pienso que la respuesta debería ser de modo definitivo esta última. También coincido con su visión de que una ética rigurosa de lo incondicional está en evidente conflicto con el campo de la política, que siempre se ocupa de lo condicional. ¿Cómo vamos a poner en práctica una "política de la verdad" en el terreno de la política real? Tal planteo es claramente incompatible no solo con el tipo de

¹³ Alain Badiou, *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, Londres y Nueva York, Verso, 2001, p. 42 [trad. esp.: *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Herder, 2004].

¹⁴ Oliver Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, op. cit., p. 129 [trad. esp.: p. 173].

pluralismo democrático liberal que rechaza Badiou, sino también con cualquier proyecto de democracia radical. Por lo tanto, nos conduce a un callejón político sin salida.

De acuerdo con el enfoque que estoy defendiendo, el campo de la política no es —ni puede ser— el campo de lo incondicional, ya que exige la toma de decisiones en un terreno indecidible. Es por esto que el tipo de orden que se establece mediante una determinada configuración hegemónica de poder es siempre un orden político, disputable; nunca debería ser justificado como dictado por un orden más elevado ni presentado como el único legítimo.

Como sostuve antes, para instituir un orden, se deben establecer fronteras y se debe enfrentar el momento del cierre. Pero esta frontera es el resultado de una decisión política; se constituye sobre la base de un nosotros/ellos particular, y por esta misma razón debería ser reconocida como algo contingente y cuestionable. Lo que caracteriza a la política democrática es la confrontación entre proyectos hegemónicos en conflicto, una confrontación sin ninguna posibilidad de reconciliación final. Para concebir tal confrontación en términos políticos (y no éticos), es necesario plantear una serie de preguntas estratégicas acerca del tipo de "nosotros" que una determinada política pretende crear y la cadena de equivalencias que requirió.

Esto no puede tener lugar sin la definición de un adversario, de un "ellos" que servirá como una "exterioridad constitutiva" para el "nosotros". Esto es lo que puede denominarse el "momento de lo político", el reconocimiento del carácter constitutivo de la división social y de la inerradicabilidad del antagonismo. Esta es la razón por la que los teóricos que no pueden —o no quieren— reconocer esta dimensión no son capaces de ofrecer una guía efectiva para concebir la naturaleza de la política radical.

II. ¿Qué democracia para un mundo agonista multipolar?

MI MODELO agonista fue elaborado en el contexto de un régimen político específico: la democracia liberal pluralista. Sin embargo, pienso que algunas de sus ideas —por ejemplo, la importancia de ofrecer la posibilidad de que los conflictos adopten una forma “agonista”, a fin de evitar el surgimiento de conflictos antagónicos— pueden resultar útiles en el campo de las relaciones internacionales. Aunque las cosas están comenzando a cambiar, desde el fin de la Guerra Fría hemos vivido en un mundo en gran medida unipolar. La ausencia de alternativas reconocidas al orden hegemónico dominante ha impedido que aquellos que han intentado resistir este orden encuentren formas legítimas de expresión.

Como sugerí en *En torno a lo político*, es la falta de canales políticos para hacer frente a la hegemonía del modelo neoliberal de globalización lo que da lugar a la proliferación de discursos y prácticas que buscan negar de un modo radical el orden internacional establecido.

El hecho de reflexionar sobre los peligros de “percibir el mundo como un universo” me ha llevado a criticar a los teóricos que, en diferentes formas, han defendido el establecimiento de una democracia cosmopolita. Mi principal objeción al enfoque cosmopolita es que, cualquiera sea su formulación, postula la posibilidad de un mundo más allá de la hegemonía y más allá de la soberanía, negando por lo tanto la dimensión de lo político. Además, generalmente se basa en la universalización del modelo occidental y, por lo tanto, no deja lugar para una pluralidad de alternativas. Deberíamos ser conscientes de que concebir el objetivo de la política —ya sea a nivel nacional o internacional— como el establecimiento

A de un consenso en torno a un único modelo elimina la posibilidad de un disenso legítimo, creando de esta manera un terreno favorable para el surgimiento de formas violentas de antagonismos.

Mi crítica del cosmopolitismo en *En torno a lo político* estuvo dirigida sobre todo contra el modelo de democracia cosmopolita presentado por teóricos como David Held, Daniele Archibugi y Ulrich Beck, quienes sostienen que en las actuales condiciones de globalización, y luego del colapso del comunismo, el proyecto cosmopolita kantiano finalmente puede volverse realidad.¹

Pero existen, por supuesto, otros tipos de cosmopolitismo, y de hecho un número creciente de teóricos ha intentado reformular el proyecto cosmopolita a fin de tomar en cuenta las críticas que se habían planteado a la versión kantiana tradicional. Junto al cosmopolitismo universalista tradicional de inspiración kantiana de aquellos que, como Martha Nussbaum, afirman que nuestra lealtad principal debería ser hacia "la comunidad mundial de seres humanos", hallamos un creciente número de "nuevos cosmopolitas" que rechazan tal perspectiva y quieren bajar el cosmopolitismo a la tierra, reconociendo las realidades del poder y aceptando la necesidad de solidaridades políticamente viables.

Este nuevo cosmopolitismo existe en una variedad de formas, entre ellas el "cosmopolitismo discrepante" de James Clifford, el "cosmopolitismo vernáculo" de Homi Bhabha y Dipesh Chakrabarty, el "cosmopolitismo multisituado" de Bruce Robbins, el "cosmopolitismo decolonial" de Walter Dignolo y el "cosmopolitismo crítico" de Paul Rabinow. Todos estos teóricos tratan de reconciliar el cosmopolitismo, percibido como un estándar abstracto de justicia planetaria, con una necesidad de pertenecer y actuar a niveles más bajos que la especie en su conjunto. Su objetivo es promover un sentido de reciprocidad y solidaridad a nivel transnacional, y destacan la necesidad de poner de relieve las consecuencias negativas de los modelos económicos, políticos y culturales neoliberales. Este nuevo cosmopolitismo no pone el énfasis en los valores de la racionalidad y la universalidad, y critica al eurocentrismo, al cual percibe como el núcleo del cosmopolitismo tradicional, ligado a la Ilustración y a la experiencia europea de la Modernidad.

¹ Véase Chantal Mouffe, *On the Political*, Londres y Nueva York, Routledge, 2005, cap. 5 [trad. esp.: *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007].

Veo con agrado la crítica al eurocentrismo que hallamos en el nuevo cosmopolitismo, y muchos de sus temas coinciden con el argumento que voy a desarrollar en este capítulo. Pero también tengo serias reservas con respecto a este enfoque. En primer lugar, no veo en realidad la utilidad de tratar de redefinir la noción de cosmopolitismo con el fin de darle un sentido prácticamente opuesto a su significado habitual —por ejemplo, cuando los defensores del nuevo cosmopolitismo hablan de un “cosmopolitismo arraigado”—. Sin duda resulta importante destacar la necesidad de una solidaridad y reciprocidad trasnacional, pero esto podría hacerse mediante la utilización de una noción diferente, menos teñida por el universalismo abstracto que los pensadores del nuevo cosmopolitismo quieren abandonar.

Pero mi problema principal con el nuevo cosmopolitismo es que también ignora —como el cosmopolitismo tradicional, aunque de una manera diferente— “lo político” en su dimensión antagónica. Está abocado principalmente al reconocimiento de una pluralidad de lealtades y diversas formas de pertenencia, y parece creer que, redefinido de manera adecuada, el ideal cosmopolita podría ofrecer el marco ético necesario para construir una sociedad más igualitaria. El universalismo abstracto del modelo kantiano es rechazado en favor de un nuevo “universalismo pluralista”, pero lo que falta en este enfoque es la aceptación del carácter necesariamente conflictual del pluralismo. El pluralismo de los defensores del nuevo cosmopolitismo constituye también un ejemplo de lo que denomino “un pluralismo sin antagonismo”.

A pesar de todos los esfuerzos de los “nuevos cosmopolitas” para resaltar el carácter “arraigado” de su visión, no pueden liberarse de su significado central, que enfatiza una pertenencia común más allá de todas las diferencias y diluye los apegos individuales a comunidades específicas. A fin de cuentas, su perspectiva universalista promueve la hegemonía de la Modernidad occidental.

Considerar lo político en su dimensión antagónica exige aceptar que el mundo es un pluriverso, no un universo. Esto suscita el siguiente interrogante: si aceptamos —a diferencia de los teóricos cosmopolitas— que todo orden es un orden hegemónico, y que no existe la posibilidad de un orden “más allá de la hegemonía”; y si también reconocemos las consecuencias negativas de un mundo unipolar organizado en torno a la hegemonía de un hiperpoder, entonces ¿cuál es la alternativa? Mi sugerencia

es que la única solución reside en la pluralización de las hegemonías. Considero que, abandonando la esperanza ilusoria de una unificación política del mundo, deberíamos abogar por el establecimiento de un mundo multipolar. Este orden mundial debería denominarse "agonista" en el sentido de que reconocería una pluralidad de polos regionales, organizados en función de diferentes modelos económicos y políticos y sin una autoridad central. No estoy sugiriendo, por supuesto, que esto vaya a traer consigo el fin de los conflictos, pero estoy convencida de que de esta manera es menos probable que los conflictos adopten una forma antagónica que en un mundo en el que un solo modelo económico y político es presentado como el único legítimo, y es impuesto sobre todas las partes en nombre de su racionalidad y su moralidad supuestamente superiores.

Y lo que es más importante, al hablar de un orden mundial "agonista" no estoy tratando de "aplicar", hablando en sentido estricto, mi modelo agonista local al campo de las relaciones internacionales. Lo que estoy haciendo es poner de relieve algunas similitudes entre estas dos esferas muy diferentes. Mi objetivo es destacar que lo que está en juego en ambos casos es la importancia de reconocer la dimensión de "lo político" y los conflictos que acarrea el pluralismo. Debemos darnos cuenta de que, en lugar de intentar propiciar un consenso que eliminaría la posibilidad misma del antagonismo, la tarea crucial —tanto en la esfera local como en la internacional— es encontrar modos de abordar los conflictos con el fin de minimizar la posibilidad de que adopten una forma antagónica.

Pero sin duda la situación difiere mucho en la esfera local y en la internacional. El tipo de "consenso conflictual" basado en interpretaciones divergentes de principios ético-políticos compartidos, que —como ya he sostenido— es necesario para la implementación de un modelo agonista de democracia liberal en la esfera local, no puede lograrse a nivel global. Tal consenso presupone la existencia de una comunidad política que simplemente no se verifica a nivel global. De hecho, concebir el mundo en términos de una pluralidad de bloques hegemónicos exige renunciar a la idea de que necesitan ser parte de una unidad moral y política global. Las ilusiones de una ética global, una sociedad civil global y otros sueños cosmopolitas nos impiden reconocer que en el campo de las relaciones internacionales solo se puede contar con acuerdos

prudenciales. Todos los intentos de superar definitivamente el "estado de naturaleza" entre Estados mediante el establecimiento de una alianza global tropiezan con dificultades insalvables.

EL PACIFISMO INSTITUCIONAL DE NORBERTO BOBBIO

El modelo de "pacifismo institucional" de Norberto Bobbio nos brinda un buen ejemplo de dichas dificultades. El enfoque cosmopolita de Bobbio consiste en aplicar el contractualismo de Hobbes a las relaciones entre Estados. Utilizando la distinción hobbesiana entre *pactum societatis* y *pactum subjectionis*, sostiene que lo que se necesita para crear un orden internacional pacífico es, en primer lugar, que los Estados establezcan entre sí una asociación permanente a través de un tratado de no agresión, junto con una serie de normas con el fin de resolver sus disputas. Esta etapa de *pactum societatis* debería ser seguida por su sumisión a un poder común, que aseguraría su adhesión efectiva a los tratados acordados, utilizando para ello la fuerza si fuera necesario (*pactum subjectionis*). Bobbio distingue tres etapas: la primera —la etapa polémica— se refiere a la situación en el estado de naturaleza, donde los conflictos son resueltos solo por la fuerza; la segunda —la etapa agonista— corresponde al *pactum societatis*, que excluye el uso de fuerza recíproca para resolver conflictos, eligiendo en su lugar solucionarlos mediante la negociación; y finalmente, la etapa pacífica tiene lugar cuando se establece un *pactum subjectionis* con la existencia de un tercero capaz de hacer cumplir los acuerdos establecidos en la etapa agonista.

Con la etapa pacífica se lograría la superación del estado de naturaleza en las relaciones internacionales. Bobbio considera que, aunque aún no hemos alcanzado la etapa de un *pactum subjectionis*, la creación de las Naciones Unidas representó un paso importante en esa dirección. Él propone una distinción entre dos tipos diferentes de "jueces",

uno que, a pesar de su autoridad superior, no cuenta con el poder coercitivo para hacer cumplir su decisión (como sucede aún hoy en el derecho internacional) y otro cuya autoridad superior le otorga este poder, ya que ese pacto de obediencia le ha confiado el uso legítimo de la fuerza a él y solo a

él. Solo cuando el juez cuenta con el poder coercitivo se consuma plenamente la etapa pacífica.²

En la situación actual, la Organización de Naciones Unidas se encuentra en la posición de juez como árbitro sin poder. Esto se debe al hecho de que los Estados permanecen soberanos, y aún no han delegado su monopolio de la fuerza a una autoridad común dotada de derechos exclusivos de poder coercitivo. Para Bobbio, un sistema internacional pacífico requiere la finalización de la transición de la etapa agonista a la pacífica mediante la concentración de la fuerza militar en manos de una autoridad suprema internacional.

Aunque está inspirado en Hobbes, el proyecto de Bobbio se diferencia de él en dos aspectos importantes. El pacto de sumisión, para el cual el *Leviatán* ofrece un modelo, solo podía existir dentro de un Estado. Hobbes afirmó que el paso de un estado de naturaleza a una unión civil no era posible a nivel de las relaciones internacionales, y negó reiteradamente la posibilidad tanto de un *pactum societatis* como de un *pactum subjectionis* entre Estados. Además, el Estado al que Hobbes se refería era de naturaleza autárquica. Bobbio va más allá: no solo quiere aplicar este modelo a las relaciones entre Estados, sino que también quiere que el tercero adquiera una forma democrática. Es por esto que insiste en que el otorgamiento del poder coercitivo a una entidad superior debería resultar de un acuerdo universal fundado en procedimientos democráticos.

Así, afirma que la paz y la democracia están ligadas de manera inextricable. Para que el poder del Leviatán internacional no sea opresivo, es importante que los Estados que dan origen al contrato mediante el cual se establece el "súper-Estado" portador del monopolio legal de la fuerza internacional sean democracias comprometidas constitucionalmente con la protección de los derechos fundamentales de sus ciudadanos.

Sin embargo, persiste el problema de que no todos los Estados existentes son democráticos. Esto conduce a Bobbio a dificultades que él mismo reconoce de forma explícita:

² Norberto Bobbio, "Democracy and the International System", en Daniele Archibugi y David Held (eds.), *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*, Cambridge, Polity Press, 1995, p. 25.

Soy consciente de que todo mi argumento se basa en conjeturas inspiradas por la idea kantiana de que la paz perpetua es factible solo entre Estados con la misma forma de gobierno —el gobierno republicano (la forma en la cual las decisiones colectivas son tomadas por el pueblo)—, complementadas por la idea de que la unión de los Estados también debe poseer una forma republicana [...] Como toda conjetura, mi tesis debe ser expresada solo como una proposición hipotética "si-entonces": "Si todos los Estados fueran republicanos, si la sociedad de todos los Estados fuera republicana, entonces...". El escollo está en el "si".³

En realidad, Bobbio está atrapado en un círculo vicioso que él mismo formula de la siguiente manera:

Los Estados pueden volverse democráticos solo en una sociedad internacional plenamente democratizada, pero una sociedad internacional plenamente democratizada presupone que todos los Estados que la componen sean democráticos. El cumplimiento de un proceso es entorpecido por el incumplimiento del otro.⁴

No obstante, Bobbio es optimista respecto del futuro porque, desde su punto de vista, el número de Estados democráticos está aumentando. De esta manera, considera que el proceso de democratización de la sociedad internacional realmente se ha puesto en marcha.

Hay mucha gente que estaría en desacuerdo con esta propuesta optimista, entre ellos Robert Kagan. En su libro *El retorno de la historia y el fin de los sueños*, Kagan sostiene que es probable que la competencia global entre gobiernos liberales y autocráticos se intensifique en los próximos años.⁵ Kagan es, por supuesto, un neoconservador, preocupado por el mantenimiento de la hegemonía estadounidense. Pero mucha gente de izquierda también es escéptica respecto de la optimista visión de Bobbio acerca del futuro. Han sostenido que, a pesar de lo que a menudo se afirma en nociones como "la comunidad internacional" y la "sociedad civil

³ *Ibid.*, p. 38.

⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵ Robert Kagan, *The Return of History and the End of Dreams*, Nueva York, Vintage, 2009 [trad. esp.: *El retorno de la historia y el fin de los sueños*, Madrid, Taurus, 2008].

global", la globalización no ha producido una unificación política real del mundo. En lugar de haberse vuelto "calmo" o "armonioso", el mundo está cada vez más surcado, y muchas de las brechas entre las diferentes regiones se han profundizado. Como ha sostenido Danilo Zolo:

A pesar de las afirmaciones excesivamente optimistas presentadas por los teóricos de la modernización y la convergencia, la globalización no produce una homogeneización cultural del mundo: todo lo contrario, ya que suscita reacciones particularistas que afirman la identidad de códigos culturales arraigados en naciones y grupos étnicos.⁶

Según Zolo, lo que estamos viviendo es un proceso de occidentalización, entendido como una "homogeneización cultural sin integración". En lugar del proyecto de unificación "contractual" del sistema político global defendido por Bobbio, lo que está ocurriendo es un intento de unificación hegemónica. Y es precisamente este intento lo que está provocando un creciente número de formas violentas de resistencia.

La cuestión clave no es, sin embargo, una cuestión de pesimismo versus optimismo. Deberíamos tratar este tema de un modo diferente. Si, como ya he argumentado, todo orden es necesariamente un orden hegemónico, resulta claro que la unificación política del mundo —si alguna vez esto llegara a producirse— solo podría tener lugar bajo la hegemonía de un poder central. La figura planteada por Bobbio de un Leviatán internacional democrático —creado mediante un pacto de sumisión en el cual todos los Estados acuerdan, a través de procedimientos democráticos, delegar en un juez como tercero el poder coercitivo para resolver sus conflictos— solo puede ser un hegemon global.

El orden mundial democrático que defiende Bobbio es, en realidad, un mundo unipolar en el cual —en nombre del universalismo— el modelo occidental de democracia ha sido impuesto en todo el mundo. Esto acarrearía graves consecuencias, y ya estamos siendo testigos de cómo los actuales intentos por homogeneizar el mundo están provocando reacciones violentas por parte de aquellas sociedades cuyos valores y culturas

⁶Danilo Zolo, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Cambridge, Polity Press, 1997, p. 135 [trad. esp.: *Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, Barcelona, Paidós, 2000].

específicos se ven amenazados por la universalización compulsiva del modelo occidental. No se puede negar que, lejos de crear las condiciones para un mundo más pacífico, el orden unipolar resultante de la defunción de la Unión Soviética ha llevado en realidad al surgimiento de nuevos antagonismos.

¿QUÉ DEMOCRACIA PARA UN MUNDO AGONISTA MULTIPOLAR?

¿Cuáles son las consecuencias de mi enfoque para la democracia? ¿En qué se convierte la democracia en un orden multipolar? ¿Mi propuesta de un mundo agonista multipolar implica abandonar la idea de que la democracia podría ser establecida en todo el mundo? Estos son los interrogantes que quiero abordar ahora.

Resulta evidente que un mundo multipolar no tiene que ser necesariamente democrático. Muchos de sus polos pueden estar organizados en torno a diferentes principios políticos, y una coexistencia de regímenes políticos opuestos es por lo tanto inevitable. Esta es, ciertamente, la situación que estamos comenzando a vivir, con los primeros pasos hacia un mundo multipolar en el cual China, que por cierto no es una democracia, sin duda desempeñará un rol importante. Considero que un mundo multipolar, aun cuando todos sus polos regionales no estén organizados de un modo democrático, es mejor que un orden unipolar, ya que es menos probable que promueva el surgimiento de formas extremas de antagonismo.

Pero no debemos descartar la posibilidad de que algún día la democracia pueda ser establecida en todo el mundo. Sin embargo, esta cuestión debe ser concebida de una manera muy diferente a la habitual. Debemos abandonar la idea de que el proceso de democratización debería consistir en la implementación global del modelo democrático liberal de Occidente. En un mundo multipolar la democracia puede adoptar diversas formas, según los diferentes modos de inscripción del ideal democrático en una variedad de contextos.

Como he argumentado en *La paradoja democrática*, la democracia liberal es una articulación que combina dos tradiciones diferentes: el liberalismo, con su énfasis en la libertad individual y los derechos universales; y la democracia, que privilegia la idea de igualdad y "el gobierno

del pueblo", es decir, la soberanía popular.⁷ Tal articulación no es necesaria, sino contingente; es el producto de una historia específica. El modelo democrático liberal, con su particular concepción de los derechos humanos, constituye la expresión de un contexto cultural e histórico determinado, en el cual, como se ha observado a menudo, la tradición judeocristiana ha jugado un rol central. Tal modelo de democracia es constitutivo de nuestra forma de vida, y es sin lugar a dudas digno de nuestra adhesión, pero no hay ningún motivo para presentarlo como el único modo legítimo de organizar la coexistencia humana y tratar de imponerlo sobre el resto del mundo. Está claro que el tipo de individualismo dominante en las sociedades occidentales es ajeno a muchas otras culturas, cuyas tradiciones están inspiradas en valores diferentes. La democracia, entendida como "el gobierno del pueblo", puede por lo tanto adoptar otras formas —por ejemplo, formas en las que el valor de la comunidad es más importante que la idea de la libertad individual—.

La visión dominante, que hallamos en muchas de las diferentes corrientes de la teoría política, plantea que el progreso moral exige la aceptación del modelo occidental de democracia liberal porque es el único marco institucional posible para la implementación de los derechos humanos. Esta tesis debe ser rechazada, pero esto no significa necesariamente descartar la idea de los derechos humanos. Los derechos humanos pueden, de hecho, seguir desempeñando un papel importante, pero con la condición de que sean reformulados de manera tal que permita una pluralidad de interpretaciones.

El trabajo de Raimundo Panikkar nos ofrece importantes reflexiones sobre esta cuestión. En su artículo "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?", Panikkar afirma que, a fin de comprender el significado de los derechos humanos, es necesario analizar la función que desempeña esta noción en nuestra cultura.⁸ Esto nos permitirá, dice, determinar si la misma función es cumplida de diferentes maneras en otras culturas. Panikkar nos insta a indagar sobre la posibilidad de lo que denomina nociones "homeomórficas" de derechos humanos —es decir,

⁷ Para este argumento, véase la introducción de *The Democratic Paradox*, Londres y Nueva York, Verso, 2000 [trad. esp.: *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2003].

⁸ Raimundo Panikkar, "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?", en *Diogenes*, núm. 120, 1982, pp. 81 y 82.

equivalentes funcionales a la noción de derechos humanos en otras culturas—. Cuando observamos la cultura occidental, comprobamos que se presenta a los derechos humanos como ofreciendo los criterios básicos para el reconocimiento de la dignidad humana y como la condición necesaria para un orden social y político justo. Por lo tanto, la pregunta que debemos hacernos es si otras culturas no dan respuestas diferentes a la misma cuestión.

Una vez que aceptamos que es la dignidad de una persona lo que está en juego en los derechos humanos, la posibilidad de que existan diferentes maneras de concebir esta cuestión se vuelve evidente, así como las diferentes maneras en que puede ser respondida. Lo que la cultura occidental denomina "derechos humanos" es en realidad una forma culturalmente específica de afirmar la dignidad de la persona, y sería muy presuntuoso declarar que es la única legítima. Muchos teóricos han señalado cómo la formulación misma del concepto en términos de "derechos" depende de una forma de teorización moral que, aunque resulta apropiada para el individualismo liberal moderno, puede resultar inapropiada para aprehender la cuestión de la dignidad de la persona en otras culturas.

De acuerdo con François Jullien, por ejemplo, la idea de "derechos" privilegia la liberación del sujeto de su contexto vital y no reconoce el valor de su integración en múltiples relaciones sociales. Responde a un enfoque defensivo, que renuncia a la dimensión religiosa y presenta al individuo como absoluto. Jullien observa que el concepto de "derechos del hombre" no encuentra ningún eco en el pensamiento de la India clásica, que no concibe al hombre como aislado del resto del mundo natural. Mientras que "libertad" es la palabra fundamental en la cultura europea, en el Extremo Oriente, desde India hasta China, es "armonía".⁹

En la misma línea de pensamiento, Panikkar ilustra cómo el concepto de derechos humanos se basa en un conjunto muy conocido de supuestos, todos los cuales son claramente occidentales. Identifica estos supuestos de la siguiente manera: hay una naturaleza humana universal que puede conocerse por medios racionales; la naturaleza humana es en esencia diferente y más elevada que el resto de la realidad; el individuo

⁹ François Jullien, "Universels, les droits de l'homme?", en *Le Monde Diplomatique*, febrero de 2008, p. 24.

posee una dignidad absoluta e irreductible que debe ser defendida contra la sociedad y el Estado; la autonomía del individuo requiere que la sociedad se organice de una manera no jerárquica, como una suma de individuos libres. Todos estos supuestos, afirma Panikkar, son definitivamente occidentales y liberales, y pueden distinguirse de otras concepciones de la dignidad humana en otras culturas. Por ejemplo, no hay una superposición necesaria entre la idea de "persona" y la idea de "individuo". El "individuo" es la manera específica en que el discurso liberal occidental formula el concepto del yo. Sin embargo, otras culturas conciben al yo de diferentes maneras.

De estas consideraciones se derivan muchas consecuencias. Una de las más importantes es que debemos reconocer que la idea de "autonomía", tan central en el discurso liberal occidental y que está en el centro de nuestra interpretación de los derechos humanos, no tiene la misma prioridad en otras culturas, en las que la toma de decisiones es menos individualista y más cooperativa. Esto no significa que esas culturas no estén preocupadas por la dignidad de la persona y por las condiciones para un orden social justo. Lo que significa es que tratan esas cuestiones de un modo diferente.

Es por esto que la búsqueda de equivalentes homeomórficos, como lo plantea Panikkar, es algo necesario. Las sociedades que conciben la dignidad humana de un modo que difiere de la interpretación occidental de los derechos humanos tienen también una manera diferente de concebir la naturaleza y el rol de las instituciones democráticas. Por lo tanto, considerar seriamente el "valor pluralismo" en sus múltiples dimensiones exige dejar margen para el pluralismo de culturas, de formas de vida y de regímenes políticos. Esto significa que al reconocimiento de una pluralidad de interpretaciones de los "derechos humanos", deberíamos añadir el reconocimiento de una pluralidad de formas de democracia.

Junto a los derechos humanos, el otro tema controversial en el debate en torno a la democracia se refiere a la naturaleza de la secularización/el secularismo. Deberíamos ser conscientes de que, incluso en Occidente, hay una controversia en curso respecto de la relación entre democracia y sociedad secular. Por ejemplo, como ha planteado José Casanova, se ha llegado a un punto muerto en el debate entre pensadores europeos y estadounidenses sobre las diferentes maneras en que conciben la naturaleza de una sociedad secular y el vínculo entre secularismo

y Modernidad.¹⁰ Por un lado, hay sociólogos europeos que consideran que la disminución del poder social de las instituciones religiosas y la declinación de las creencias y prácticas religiosas son componentes necesarios del proceso de modernización; por otro lado, están los sociólogos de la religión estadounidenses, que rechazan la teoría de la secularización porque no perciben ninguna declinación en las creencias y prácticas religiosas del pueblo estadounidense.

El interrogante que generalmente se plantea es si la secularización constituye un rasgo necesario de la Modernidad. ¿Debería considerarse como una precondition para la política democrática liberal moderna? Voy a dejar de lado esta cuestión porque quiero abordar otro punto: aun si diéramos una respuesta afirmativa a esta pregunta en el contexto de la democracia occidental, ¿significa que la secularización constituye una condición normativa para todas las formas de democracia? ¿O no deberíamos concebir la posibilidad de sociedades democráticas allí donde tal proceso no haya tenido lugar? Casanova pregunta: "¿Puede la teoría de la secularización, como teoría particular del desarrollo histórico, ser disociada de las teorías generales de la modernización global? ¿Puede haber una Modernidad no occidental, no secular?"¹¹

Quisiera plantear una cuestión diferente, aunque relacionada: ¿puede haber una forma de democracia no occidental, no secular? Si, como afirma mucha gente, el concepto europeo de secularización no es particularmente relevante para Estados Unidos, está claro que es menos relevante aun para otras civilizaciones con formas muy diferentes de organización social. ¿Cuál podría ser su relevancia, por ejemplo, para religiones profanas como el confucianismo o el taoísmo? Como señala Casanova, su modelo de trascendencia apenas podría denominarse "religioso", y no poseen una organización eclesiástica. En un sentido, siempre han sido "profanas" y no necesitan experimentar un proceso de secularización.¹²

Otro debate relevante es aquel que tiene lugar entre los historiadores de las ideas políticas en torno a la naturaleza de la Ilustración. Este debate ha puesto de relieve la existencia de ilustraciones rivales y la pluralidad

¹⁰ José Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", en *Hedgehog Review*, vol. 8, núm. 1-2, primavera-verano de 2006, pp. 7-22.

¹¹ *Ibid.*, p. 10.

¹² *Ibid.*, p. 13.

de posibles respuestas a la pregunta "¿qué es la Ilustración?". Ian Hunter, por ejemplo, ha sostenido que no hubo una única Ilustración alemana representada por el enfoque metafísico de Kant. En su libro *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany* [Ilustraciones rivales. Filosofía metafísica y civil en la Alemania de la modernidad temprana], Hunter reconstruyó una Ilustración "civil" alternativa, no transcendental —representada por Pufendorf y Thomasius—, que proponía una forma muy diferente de abordar la relación entre religión y política y las fuentes de la obligación política.¹³ El enfoque metafísico de Kant y Leibniz es el que logró la hegemonía, y su visión se convirtió en la aceptada. Pero, afirma Hunter, no deberíamos entender esto como la expresión de su racionalidad superior. Por su parte, percibe a la tradición metafísica como "antipolítica" y considera a la tradición civil como una concepción más adecuada del mundo de la política.

En la actualidad, un creciente número de teóricos está presentando al secularismo como un modo poscristiano de relacionarse con el rol de la religión. Caracterizan al secularismo como un concepto de la Ilustración influido por una visión protestante de la naturaleza de la religión y por la necesidad de separar lo público y lo privado. Si esto es así, ¿con qué fundamento podríamos afirmar que esta separación debe ser un elemento necesario de toda forma de democracia? ¿No deberíamos más bien aceptar que el camino tomado por Occidente no es el único legítimo y posible? Las sociedades no occidentales pueden seguir trayectorias diferentes de acuerdo con la especificidad de sus tradiciones culturales y de sus religiones.

Siguiendo esta línea de pensamiento, James Tully sostuvo que la naturaleza de la Ilustración, que fue formulada dentro de la tradición kantiana como una cuestión trascendental, debería ser destrascendentalizada y reformulada como una cuestión histórica.¹⁴ Tully también sugiere que esta discusión no debería limitarse a las concepciones rivales dentro de Europa, sino que debería extenderse a un diálogo más amplio con ilustraciones no occidentales. Su postura armoniza con el enfoque de las

¹³ Ian Hunter, *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

¹⁴ James Tully, "Diverse Enlightenments", en *Economy and Society*, vol. 32, núm. 3, agosto de 2003, pp. 485-505.

"modernidades múltiples", que ha sido articulado por Charles Taylor, S. N. Eisenstadt, David Martin y Peter Wagner, entre otros. Una de sus ideas centrales es que las transiciones históricas, como la que reconocemos como Modernidad, tuvieron lugar en diferentes civilizaciones y han producido diferentes resultados. La Modernidad, por lo tanto, debería concebirse como un horizonte con final abierto, con margen para múltiples interpretaciones.

Lo que resulta importante en la discusión sobre ilustraciones rivales y modernidades múltiples es que pone de relieve el rol político desempeñado por la narrativa dominante propagada por Occidente sobre su camino ejemplar y privilegiado de desarrollo. Coincidió con la afirmación de Dipesh Chakrabarty de que debemos reconocer que "la apropiación por parte de Europa del adjetivo 'moderno' para sí misma constituye una parte fundamental de la historia del imperialismo europeo".¹⁵ En el caso de la democracia, está claro que presentar la forma occidental de democracia como la democracia "moderna" ha sido un arma retórica poderosa utilizada por los teóricos democráticos liberales para establecer su forma superior de racionalidad y su validez universal. Martti Koskenniemi sostiene una argumentación relacionada, aunque en otro contexto, cuando en su libro sobre derecho internacional afirma que "el imperialismo racional se revela como una fachada para el imperialismo cínico".¹⁶

Estas constituyen cuestiones cruciales para la izquierda, y resulta importante cuestionar la narrativa dominante sobre la superioridad de la forma occidental de desarrollo. El hecho de aceptar que las instituciones de la democracia liberal —con su vocabulario específico de derechos humanos y su forma de secularismo— son el resultado de una articulación histórica contingente en un contexto cultural específico nos debería hacer tomar conciencia de que no hay ninguna razón para presentar aquellas instituciones como una condición necesaria para la democracia.

¹⁵ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 43 [trad. esp.: *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, Tusquets, 2008].

¹⁶ Martti Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 500 [trad. esp.: *El discreto civilizador de naciones. El auge y la caída del derecho internacional 1870-1960*, Buenos Aires y Madrid, Ciudad Argentina y Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, 2005].

Extraer las consecuencias de mis reflexiones previas para el campo de la teoría política exige la adopción de un enfoque pluralista que conciba la posibilidad de múltiples articulaciones del ideal democrático del gobierno del pueblo, articulaciones en las cuales la religión podría tener una relación diferente con la política.

En muchas partes del mundo hay intelectuales y activistas que ya están involucrados en reflexiones de esta índole, trabajando en pos de la elaboración de formas vernáculas de democracia que se inscriban en sus respectivas tradiciones culturales y religiosas. En el caso del islam, Noah Feldman ha señalado que la cuestión central de muchos pensadores islámicos es cómo concebir un orden constitucional fundado en la sharia y consagrado al Estado de derecho. Feldman examina diferentes intentos de visualizar cómo un Estado islámico democrático, gobernado mediante la ley del islam y los valores islámicos, podría reconciliar la soberanía divina con el principio democrático de la soberanía popular.

La corriente principal del islamismo —señala Feldman— ha aceptado la compatibilidad de la sharia y la democracia, pero existen diferencias en torno a los mecanismos de reconciliación. La solución más destacada

para la constitución del Estado islámico es aceptar la soberanía divina en lugar de establecer una soberanía popular, y luego utilizarla para promulgar la ley islámica. Con este modelo teórico, el pueblo funciona de alguna manera como funcionaba el gobernante en el orden constitucional clásico: aceptan la responsabilidad de implementar lo que Dios ha ordenado.¹⁷

De acuerdo con algunas interpretaciones, una legislatura elegida democráticamente, responsable de promulgar las disposiciones de la sharia, debe ser supervisada por un proceso constitucionalizado de revisión judicial islámica. Feldman no ignora las dificultades que enfrentaría el establecimiento de dicho Estado islámico democrático, pero insiste en que sería un error para Occidente percibir tal proyecto como una amenaza para la democracia y socavar la legitimidad de aquellos que reflexionan siguiendo estos lineamientos.

¹⁷ Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 119.

En la actual coyuntura, luego de la caída de varios regímenes dictatoriales de Medio Oriente, considero que tal consejo es en especial pertinente. En países como Túnez y Egipto, los partidos islamistas actualmente en el poder* están enfrentando el gran desafío de establecer instituciones democráticas que se ajusten a los valores de sus pueblos y que respeten sus tradiciones. Con los esfuerzos por establecer nuevas constituciones, la cuestión del secularismo ha adquirido una encendida actualidad, y resulta vital que los intelectuales y políticos occidentales permitan a esos países elaborar sus propias instituciones sin tratar de imponer el modelo occidental. Muchos pensadores y activistas de los partidos políticos islámicos son conscientes de la necesidad de repensar la relación entre religión y Estado, y hay mucho debate en torno al rol de un "Estado civil". Esta discusión revela, como señala Tariq Ramadan, que "los líderes islamistas intentan distanciarse de la noción de 'secularismo', que es percibida en el mundo árabe como la versión abreviada de la occidentalización, mientras se mantienen al margen de la idea del 'Estado islámico', estigmatizada por su pesada carga de connotación negativa".¹⁸ Es de esperar que la confrontación entre islamistas y secularistas adopte una forma agonista, y no una antagónica, y que se encuentre entre ellos un terreno común que les brinde la base de un "consenso conflictual". Como advierte Ramadan, la creciente polarización entre los dos campos impide a estos países enfrentar los graves problemas económicos y sociales que padecen en la actualidad.

La cuestión de cómo concebir la democracia es algo que se plantea en todo el mundo. En cada caso, la solución deberá tomar en cuenta las circunstancias específicas y las tradiciones culturales. Por lo que a Asia se refiere, uno de los desafíos tal vez sea la reconciliación del principio democrático de soberanía popular con el confucianismo y el taoísmo. La idea de los "valores asiáticos" es a menudo rechazada, debido a que es utilizada como excusa por dirigentes autoritarios para justificar su dominación. En algunos casos puede haber realmente algo de verdad en esta afirmación, pero esto no debería llevar a desestimar sin más tal noción.

* La situación en Egipto cambió en el momento de la traducción. Actualmente, tras un golpe de Estado en julio de 2013, está en el poder un gobierno cívico-militar. [N. de la T.]

¹⁸ Tariq Ramadan, *The Arab Awakening. Islam and the New Middle East*, Londres, Allen Lane, 2012, p. 115.

Con respecto a África, se ha señalado con frecuencia que las condiciones existentes en muchos países africanos son la consecuencia del sistema político inadecuado que les fue legado por sus antiguos colonizadores. En muchos casos, la independencia no los dejó como Estados nacionales estables, sino como un ensamble de feudos étnicos, agobiados por parlamentos basados en los del anterior poder colonial. En países con tantos grupos étnicos, idiomas, tradiciones y culturas, la democracia multipartidaria ha llevado a la fragmentación y a una política extremadamente dividida. Muchos especialistas reconocen que se necesitan formas de democracia mejor adaptadas a las tradiciones africanas, y que los gobiernos de unidad nacional tal vez sean más adecuados para mantener unidos esos países y para promover su desarrollo.

Como observa Jack Goody al referirse al dilema de los Estados africanos luego de su independencia:

Para muchos Estados nuevos, el principal problema político no ha sido el giro hacia la democracia, sino el establecimiento de un gobierno central en un territorio que nunca antes había tenido uno. Esto resulta muy difícil allí donde el Estado incluye grupos definidos por características primordiales —tribales o religiosas— que podrían inhibir el establecimiento de un gobierno de “partidos” en el sentido occidental, pero no impide a aquellos grupos tener sus propios procedimientos representativos (“democráticos”).¹⁹

* * *

Sin duda todas estas cuestiones son muy controvertidas, y mi intención no es desde luego resolverlas. Además de no ser competente para hacerlo, considero enfáticamente que no corresponde a los teóricos occidentales decidir cómo debería ser la democracia en otras partes del mundo. Lo que sí podemos hacer es criticar la afirmación planteada por Occidente según la cual la única democracia legítima es la democracia liberal, del modo en que Occidente la interpreta en la actualidad: una democracia electoral multipartidista, acompañada por una concepción individualista de los derechos humanos y, por supuesto, políticas de libre mercado.

¹⁹ Jack Goody, *The Theft of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 249 [trad. esp.: *El robo de la historia*, Madrid, Akal, 2011].

Muchos consideran como un deber moral promover, o incluso imponer en caso de ser necesario, este modelo. Poniendo de relieve la naturaleza contextual de la democracia liberal, y criticando sus pretensiones universalistas, los teóricos políticos pueden desempeñar un rol modesto pero útil, contribuyendo de esta manera a desafiar la peligrosa tesis según la cual la democratización exige la occidentalización.

Para ayudar a concebir el mundo como un pluriverso, podemos encontrar ideas muy valiosas en la obra de Claude Lévi-Strauss, quien ha afirmado de modo contundente que la civilización implica la coexistencia de culturas que ofrezcan la máxima diversidad y mantengan su originalidad. Desde su perspectiva, el valor crucial de tener muchas culturas reside en lo que él denomina las "*écarts différentiels*" (variaciones divergentes) que existen entre ellas. Insiste en la necesidad de preservar la diversidad de culturas en un mundo amenazado por la homogeneidad y la uniformidad. En contra de los universalistas, nos insta a reconocer que ninguna parte de la humanidad posee una fórmula válida para el mundo entero, y que una humanidad unificada por un modo de vida único es inconcebible, ya que la cultura humana quedaría entonces completamente osificada.²⁰

Lévi-Strauss no defiende una concepción esencialista de la cultura como expresión necesaria de una sustancia unificada. Pero esto no le impide reconocer que las culturas tienen características específicas que las hacen diferentes entre sí y que constituyen su originalidad. A esto es a lo que se refiere con el término "*écarts différentiels*"; indica que la identidad de una cultura no se encuentra en una esencia predeterminada, sino en su divergencia respecto de otras culturas.

Pensar en términos de "divergencias", y no simplemente de diferencias, es precisamente lo que sugiere el término "*écarts différentiels*". Como indica François Jullien en su libro *De l'universel*, la importancia de distinguir entre "divergencia" y "diferencia" radica en que la divergencia pone en tensión aquello que separa. Muestra cómo pueden existir otras posibilidades que no pueden ser reducidas a meras variaciones de un invariante común.²¹

²⁰ Véase, por ejemplo, Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, Denoel, 1987.

²¹ François Jullien, *De l'universel, de l'informe, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008, p. 135 [trad. esp.: *De lo universal, de lo uniforme, de lo común y del diálogo entre las culturas*, Madrid, Siruela, 2010].

Una perspectiva pluralista inspirada en el enfoque agonista que estoy defendiendo reconoce que las divergencias pueden dar origen a conflictos, pero afirma que esos conflictos no deberían conducir necesariamente a un "choque de civilizaciones". Sugiere que la mejor manera de evitar tal situación es el establecimiento de un marco institucional multipolar, que crearía las condiciones para que esos conflictos se manifestaran como confrontaciones agonistas entre adversarios, en lugar de tomar la forma de luchas antagónicas entre enemigos.

Hay un término forjado por Derrida que considero que es muy pertinente en este contexto. En sus reflexiones sobre la hospitalidad, Derrida, siguiendo a Benveniste, pone de relieve la profunda ambivalencia del término "hospitalidad", que proviene de dos palabras con la misma raíz: *hospis* (anfitrión) y *hostis* (enemigo).²² Para expresar esta ambivalencia e indicar los vínculos entre hostilidad y hospitalidad, Derrida acuñó el concepto de "hostipitalidad". Un enfoque pluralista agonista debería concebir el pluriverso en términos de "hostipitalidad", como el espacio en el que tiene lugar una confrontación agonista entre una diversidad de polos que se relacionan entre sí sin que ninguno de ellos tenga la pretensión de ser el polo superior. Esta confrontación agonista es un enfrentamiento en el cual el objetivo no es ni la aniquilación ni la asimilación del otro, y en el que las tensiones entre los diferentes enfoques contribuyen a realzar el pluralismo que caracteriza a un mundo multipolar.

²² Véase Jacques Derrida, "Hostipitality", en *Acts of Religion*, Londres y Nueva York, Routledge, 2002, pp. 356-420.

III. Una aproximación agonista al futuro de Europa

EL PROYECTO europeo se encuentra hoy en una encrucijada. Lamentablemente, su supervivencia no puede darse por sentada. Es necesario que se tomen decisiones importantes para asegurar el futuro de la Unión Europea (UE), y aún es demasiado pronto para saber qué dirección tomará. Lo que es seguro es que sus consecuencias van a ser de amplio alcance. Existe un acuerdo general entre los defensores de la UE respecto de que es necesaria una mayor integración, pero hay grandes desacuerdos acerca de cómo concebir dicho proceso. Los fundamentos de tales desacuerdos son diversos y dependen de una variedad de causas. Además de ser la expresión de diferencias políticas, también implican divergencias filosóficas que deben ser puestas de relieve si queremos comprender lo que está en juego.

Una divergencia importante tiene que ver con el papel que deberían desempeñar las identidades nacionales y regionales en el futuro de la UE y en su modo de integración. Como muchos ya han señalado, contrariando a todos aquellos que esperaban la generalización de las formas de identidad posconvencionales y posnacionales, lo que estamos viviendo hoy es un refuerzo de las identidades nacionales. Además, cuando esto no ocurre, lo que se vuelve más importante no es el nivel supranacional, sino las formas regionales de identificación. De esta manera, aunque los Estados nación pueden estar perdiendo algo de su poder y sus prerrogativas —y debemos decir que entre los teóricos existen serios desacuerdos incluso con respecto al alcance de esta pérdida—, esto no se ve acompañado por una desaparición de las formas nacionales de identificación.

Por lo tanto, deberíamos aceptar que, al menos en el futuro cercano, es poco probable que las formas nacionales de lealtad desaparezcan. Resulta ingenuo pensar que la gente renunciaría a su identidad nacional en favor de una identidad europea posnacional. Intentar imponer una forma de integración europea que niegue este hecho sería muy peligroso y solo conduciría a reacciones negativas contra el proyecto europeo.

Mi preocupación como teórica política es que muchas concepciones de una Europa posnacional están influidas por un marco individualista y racionalista, que nos impide comprender el proceso de formación de la identidad colectiva y reconocer la naturaleza y el rol de las formas nacionales y regionales de identificación. Para poder comprender la profundidad del desafío que enfrenta la integración europea, necesitamos un enfoque alternativo que nos permita concebir mejor la variedad de cuestiones que plantea el futuro de la integración europea. Mi argumento va a estar organizado en torno a una doble cuestión. En primer lugar, voy a presentar una alternativa al enfoque racionalista dominante, que nos permita aprehender el modo en que se constituyen las identidades colectivas. En segundo lugar, voy a examinar las implicancias de este enfoque para la Unión Europea.

IDENTIDADES COLECTIVAS

Vamos a comenzar con la noción de "exterior constitutivo". Como vimos en el capítulo 1, este concepto fue propuesto por Henry Staten para describir la pluralidad de movimientos estratégicos que Jacques Derrida hace posible mediante "indecidibles" como "suplemento", "trazo" y "*différance*".¹ Estos, a su vez, revelan que toda objetividad, toda identidad, se construye a través de la afirmación de una diferencia, la determinación de un "otro" que sirve como su "exterior", y el consecuente establecimiento de una frontera entre interior y exterior. Con respecto a las identidades colectivas, esto significa que la creación de un "nosotros" solo puede existir mediante la formulación de un "ellos". De hecho, toda forma de identidad colectiva implica el trazado de una frontera entre aquellos que pertenecen al "nosotros" y aquellos que están fuera de él.

¹ Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

En tanto mi reflexión se inspira en la aproximación antiesencialista a la teoría del discurso que elaboré en *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, escrito junto con Ernesto Laclau, está claro que no concibo esta frontera como algo que derivaría de un sentido común preexistente hallado, por ejemplo, en la pertenencia nacional.² Desde el punto de vista de la teoría del discurso, el problema nunca reside en que la gente necesita reconocer su verdadera identidad. De hecho, una de las tesis claves de este enfoque es que no hay ninguna identidad esencial, sino solo formas de identificación.

Esto también es verdad, por supuesto, en lo que se refiere a las identidades colectivas. Mientras que algunas de ellas, como las identidades nacionales, pueden aparecer como algo natural gracias a largos periodos de sedimentación histórica, siempre son construcciones contingentes que han sido posibles a través de una variedad de prácticas, discursos y juegos del lenguaje, y pueden por lo tanto ser transformadas y rearticuladas de diferentes formas. Esto no significa, como sostiene Habermas en su polémica con Dieter Grimm, que las identidades podrían ser creadas mediante su paradigma de racionalidad comunicativa y un método de legitimación procedimental.³ Esta es una concepción racionalista que deja de lado lo que considero un elemento crucial: el rol desempeñado por la dimensión afectiva en el proceso de identificación.

Para comprender lo que está en juego en un proceso de identificación, resulta absolutamente necesario tomar en cuenta las ideas que nos brinda el psicoanálisis. Freud, por ejemplo, puso de relieve el rol crucial desempeñado por los lazos libidinales afectivos en los procesos de identificación colectiva. Como afirma en *Psicología de las masas y análisis del yo*: "La masa se mantiene cohesionada en virtud de algún tipo de poder. ¿Y a qué poder podría adscribirse ese logro más que al Eros, que

² Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londres y Nueva York, Verso, 2001 [trad. esp.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].

³ Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, Cambridge (MA), MIT Press, 1998, pp. 155-164 [trad. esp.: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999].

lo cohesiona todo en este mundo?"⁴ Una identidad colectiva, un "nosotros", es el resultado de un investimento afectivo apasionado, que crea una fuerte identificación entre los miembros de una comunidad. Esta dimensión es ignorada completamente por Habermas, así como también por todos aquellos que creen que ahora vivimos en una época en la cual las llamadas identidades "posconvencionales" han eliminado lo que ellos perciben como "pasiones arcaicas", y abogan por el establecimiento de un orden "posnacional" gobernado por el derecho cosmopolita e influido por la racionalidad comunicativa.

Existe otro aspecto importante que por lo general es omitido en la discusión entre teóricos políticos. Freud destaca también la doble naturaleza de las pulsiones libidinales que él denomina Eros y Thanatos. En *El malestar en la cultura*, por ejemplo, nos presenta una visión de la sociedad como perpetuamente amenazada por la desintegración a causa de la tendencia a la agresión presente en los seres humanos. En su opinión, "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".⁵

Es necesario que reconozcamos este instinto de agresividad, y que nos demos cuenta de que la civilización utiliza una variedad de métodos para controlarlo. Un método consiste en promover lazos comunales mediante la movilización de los instintos libidinales del amor, con el fin de establecer una fuerte identificación entre los miembros de una comunidad, uniéndolos así en una identidad colectiva. Esta dimensión afectiva juega un rol muy importante en el caso de las formas nacionales de identificación, y es por esto que no pueden ser descartadas fácilmente. Representan una forma crucial de constitución de las identidades colectivas, y la experiencia histórica nos muestra que ofrecen un terreno importante de distinción entre el "nosotros" y el "ellos".

⁴ Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XVIII, ed. y trad. de James Strachey, Londres, Vintage, 2001, p. 92 [trad. esp.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas*, vol. 18, Buenos Aires, Amorrortu, 1989, p. 88].

⁵ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XXI, ed. y trad. de James Strachey, Londres, Vintage, 2001, p. 111 [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1988, p. 108].

¿Cuáles son los posibles tipos de relación que pueden existir entre el "nosotros" y el "ellos"? Freud era muy consciente de que esta relación podía ser una relación de enemistad. En *El malestar en la cultura* declaró que "siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden afuera para manifestarles la agresión".⁶ Una vez que se ha aceptado esto, el problema que encontramos es el siguiente: si las identidades colectivas son siempre construidas en la forma nosotros/ellos, ¿cómo podemos evitar que esta relación se convierta en una relación de enemistad?

Esta constituye una de las cuestiones centrales abordadas por mi modelo agonista de democracia. ¿Cómo podemos concebir un modelo agonista para Europa? ¿Cómo sería una Europa agonista? De hecho, la creación de la UE podría ser vista como un muy buen ejemplo de control del antagonismo mediante la construcción de una configuración agonista. ¿Recuerdan la intención de personas como Jean Monnet y Robert Schumann, quienes luego de la Segunda Guerra Mundial defendieron el proyecto europeo? Su objetivo era crear las instituciones que impidieran la emergencia de otra manifestación de antagonismo entre Francia y Alemania. Ellos comprendieron que esto solo podría lograrse mediante la creación de un "nosotros" que incorporara a ambos países, junto con algunos otros, en un proyecto común.

La primera forma institucional del "nosotros" fue de naturaleza económica: la comunidad del carbón y el acero. Más tarde se desarrollaron otras formas de integración. Sin lugar a dudas, Monnet y Schumann también tuvieron desde el comienzo preocupaciones tanto políticas como culturales. Sin embargo, no imaginaron la desaparición de las identidades nacionales ni la eliminación de sus diferentes —y a menudo conflictivos— intereses. Su objetivo era que aquellos involucrados en la Comunidad Europea crearan entre sí, mediante su participación en proyectos compartidos, un vínculo que volviera menos probable que se trataran de nuevo como enemigos. Esta es exactamente la finalidad de mi enfoque agonista, que propone mantener controlado el antagonismo mediante el establecimiento de instituciones que permitan que el conflicto adopte una forma agonista. Por cierto, considerado desde tal

⁶ *Ibid.*, p. 114 [trad. esp.: p. 111].

perspectiva, el proyecto europeo hasta ahora ha sido exitoso. Pero deberíamos ser conscientes de que siempre podría desintegrarse.

INTEGRACIÓN EUROPEA

Vayamos ahora a la segunda cuestión que quiero examinar. Desde esta perspectiva agonista, ¿cuáles son las lecciones que se pueden extraer para el modo en que debería continuar el proceso de integración europeo? ¿De acuerdo con qué forma de integración podría Europa establecer una forma de relación agonista entre sus diferentes naciones, caracterizada por un "consenso conflictivo"? Esta Europa agonista claramente debe aceptar la multiplicidad y diversidad de las identidades colectivas existentes en su seno, así como también la dimensión afectiva. Su objetivo debería ser la creación de un lazo entre sus diferentes componentes, respetando al mismo tiempo sus diferencias. De hecho, el desafío de la integración europea reside en combinar la unidad y la diversidad, en crear una forma de "comunalidad" que deje margen para la heterogeneidad.

Es por esto que sostengo que es necesario abandonar todo intento de construir un "nosotros" posnacional homogéneo, mediante el cual la diversidad de "nosotros" nacionales sería superada. La negación del "nosotros" nacional, o el temor a que esto ocurra, es precisamente lo que ha originado una gran parte de las resistencias contra la integración europea, conduciendo al surgimiento de múltiples formas de antagonismos entre las diferentes naciones.

Al pensar acerca de qué modo de integración sería más adecuado para lograr una Europa agonista, las reflexiones del teórico jurídico francés Olivier Beaud me han resultado particularmente útiles. Beaud propone redescubrir la noción de "unión federal", según la cual el federalismo consiste en una forma específica de unión entre diversas entidades políticas.⁷ Concebida como una unión de Estados, el objetivo de la federación es que los Estados constituyan de manera conjunta una nueva

⁷ Olivier Beaud, "La question de l'homogénéité dans une fédération", en *Lignes*, núm. 13, 2004, p. 114. Aquellas ideas están desarrolladas en Olivier Beaud, *Théorie de la Fédération*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007 [trad. esp.: *Teoría de la federación*, Madrid, Escolar y Mayo, 2009].

entidad política, con el fin de poder mantener su existencia política, y por lo tanto lograr permanecer como Estados. Aunque reconociendo la necesidad de alguna forma de identidad europea, y estableciendo una distinción entre incluidos y excluidos (el requisito de toda forma de unión federal, que siempre se refiere a una entidad espacial con determinadas fronteras), una unión federal también concibe la diversidad de Estados componentes como algo valioso y que debe mantenerse. Toma en cuenta la dualidad constitutiva de una Europa "unida en su diversidad" y no tiene como objetivo erradicar las diferencias nacionales.

Este modo de concebir la unión federal debería servir como un buen argumento para todos aquellos que siguen apegados a la existencia de los Estados nación. Bajo condiciones de globalización, no cabe duda de que los diferentes Estados europeos ya no pueden enfrentar los numerosos desafíos que afrontaban solos. De ahí la necesidad de crear formas más amplias de unión. Concebida como una "unión federal", la UE podría ser la solución para este desafío. En lugar de ser percibida como el anuncio del fin de los Estados nación, nos ofrece las condiciones para la supervivencia de dichos Estados en un mundo globalizado.

¿EUROPA DE NACIONES O EUROPA DE REGIONES?

La cuestión que debe plantearse en este punto tiene que ver con las prerrogativas del Estado nación. ¿Es el nivel nacional el único relevante y legítimo para el ejercicio de la democracia? ¿O en una unión federal debería otorgarse a las diversas regiones más poder del que poseen en la actualidad? En otras palabras, ¿la UE debería ser concebida en términos de una federación de Estados nación, o en términos de una federación de regiones? Permítanme primero recordarles la perspectiva contra la cual estoy argumentando: la propuesta de acuerdo a la cual la UE debería intentar crear, a nivel europeo, un *demos* homogéneo, que sería el portador de la soberanía y brindaría el lugar central de ejercicio de la democracia. Esta perspectiva se basa en una transferencia de la lealtad del pueblo desde sus Estados nación a la Unión. Si se rechaza tal visión, significa que la democracia a nivel europeo claramente no podría ser concebida en la forma de una democracia representativa de dimensiones continentales. Pero las alternativas a esta Europa supranacional pueden adoptar una variedad de formas.

Según Kalypso Nicolaïdis, deberíamos concebir a la UE en la forma de una “demoi-cracia”, una unión de Estados y gente que reconoce la pluralidad y permanencia de los diferentes *demoi* que constituyen sus partes. Es una unión que respeta la identidad nacional de sus miembros, tal como se expresa en sus estructuras políticas y constitucionales. El ejercicio de la democracia a nivel de los diferentes Estados nación no va a ser abandonado y remplazado por un nuevo conjunto de instituciones correspondiente a un *demos* europeo homogéneo. Nicolaïdis destaca que esto implica tres giros importantes respecto del modelo prevaleciente: “El primero: desde una identidad común hacia identidades compartidas; el segundo: desde una comunidad de identidad hacia una comunidad de proyectos; y finalmente: desde una concepción de gobernanza de múltiples niveles hacia formas de gobernanza multicentradas”.⁸

El enfoque de Nicolaïdis coincide con la concepción agonista que estoy intentando elaborar, ya que toma en cuenta la necesidad de reconocer y preservar la pluralidad de espacios democráticos para el ejercicio de la democracia y la necesidad de equilibrar de modo constante sus dos niveles —el europeo y el nacional— reconociendo la tensión existente entre ambos.

Sin embargo, algunos autores van aun más lejos y ponen en cuestión el privilegio asignado al Estado nación. Este es el caso, por ejemplo, de Robert Menasse, quien declara que los problemas que actualmente enfrenta la UE derivan en gran medida del hecho de que es una unión de Estados nación cuyas políticas están impulsadas por sus propios intereses a expensas de los intereses de su gente. Desde su perspectiva, la actual crisis es de carácter político, causada por la resistencia de los gobiernos nacionales a llevar adelante las políticas necesarias para producir las formas de gobernanza democrática requeridas por el proyecto europeo. Bajo el falso pretexto de defender el interés nacional, lo que en realidad defienden son los intereses de un pequeño grupo de elites nacionales, cuya influencia política surge de su poder económico y financiero.⁹ Menasse considera que la confrontación de intereses nacionales podría

⁸ Kalypso Nicolaïdis, “Demos et Demoï: Fonder la constitution”, en *Lignes*, núm. 13, 2004, pp. 98 y 99.

⁹ Robert Menasse, *Der Europäische Landbote. Die Wut der Bürger und der Friede Europas oder Warum die geschenkte Demokratie einer erkämpften weichen muss*, Viena, Paul Zsolnay, 2012, p. 59.

conducir a la desintegración de la UE, y la única solución que ve es una democratización real de la UE bajo una nueva forma de integración en la cual las diferentes regiones desempeñarían un rol decisivo.

Menasse no aborda la cuestión de cómo tal proyecto podría ser institucionalizado, y hay razones para ser escépticos respecto de la posibilidad, en el futuro cercano, de evitar totalmente el Estado nación. Pero tal vez sea posible concebir una solución mixta, para la cual las reflexiones sobre el federalismo elaboradas por Massimo Cacciari nos brindan ideas importantes.¹⁰ El punto de partida de las reflexiones de Cacciari es que el Estado moderno está siendo desgarrado como consecuencia de dos grandes movimientos: uno micronacional y otro supranacional. El Estado moderno es desgarrado desde adentro por la presión de los movimientos regionalistas, y desde afuera como consecuencia del crecimiento de los poderes y las instituciones supranacionales y del poder creciente de las finanzas mundiales y las corporaciones transnacionales. La respuesta a tal situación es lo que él denomina el "federalismo desde abajo", en oposición al "federalismo desde arriba". Este federalismo desde abajo reconocería la identidad específica de las diferentes regiones y de las diferentes ciudades, no con el fin de aislarlas y separarlas entre sí, sino con el objetivo de establecer las condiciones de una autonomía concebida y organizada sobre la base de múltiples relaciones de intercambio entre aquellas regiones y ciudades.

Lo que Cacciari defiende podría ser entendido como un tipo de unión federal en la que sus unidades componentes no se limitarían a los Estados nación, sino que las regiones también desempeñarían un papel importante. Desde el punto de vista de un modelo agonista para Europa, considero de particular interés su afirmación de que tal unión expresaría una forma de autonomía ejercida en sistemas que están integrados de un modo conflictivo, y combinaría la solidaridad y la competencia. Al incorporar las propuestas de Cacciari, podríamos imaginar una UE que no solo sería una "demoi-cracia" compuesta por Estados nación, sino que también habría una multiplicidad de diferentes tipos de *demoi*, donde la democracia podría ser ejercida a diferentes niveles y en una diversidad

¹⁰ Véase una presentación de sus ideas en "The Philosopher Politician of Venice: Interview with Massimo Cacciari", entrevista de Yvon le Bot, Marco Semo y Anna Spadolini, en *Soundings*, núm. 17, 2001, pp. 25-34.

de formas. Tal enfoque reconoce y articula diferentes formas de identidades colectivas, no solo nacionales, sino también regionales. También reconoce la creciente importancia de las ciudades y sus nuevos modos de cooperación. Cacciari también señala la posibilidad de organizar unidades regionales a nivel transnacional en muchos lugares donde ya existen formas de unidad cultural o económica, como es el caso, por ejemplo, de las fronteras entre Francia y España, Francia e Italia y Austria e Italia.

Esta manera de concebir a la UE permite un pluralismo efectivo de unidades democráticas y admite imaginar un modo real de relación "agonista" entre ellas. Aunque las naciones son importantes, es necesario reconocer que hay otras formas importantes de lealtad y otros espacios para la participación democrática. Una UE agonista debería dar a la gente la posibilidad de participar en una variedad de *demos* donde ejercer sus derechos democráticos sin tener que descartar sus lealtades nacionales y regionales.

¿QUÉ TIPO DE DEMOCRACIA: DELIBERATIVA O AGONISTA?

Con respecto a la democracia, hay otro aspecto que debe ser debatido. La mayoría de los teóricos que han tratado de elaborar modelos para ampliar la democracia en la UE —y no solo aquellos que defienden la creación de un Estado supranacional— trabajan dentro del paradigma de la democracia deliberativa. Todos ellos afirman que para resolver el problema del "déficit democrático", y para fundamentar la legitimidad democrática de la UE, lo que se necesita es el establecimiento de una esfera pública europea en la cual los ciudadanos puedan, gracias a una variedad de procedimientos deliberativos, informarse e intercambiar opiniones a fin de desarrollar un espíritu público. Consideran que las cuestiones centrales tienen que ver con la creación de espacios de diálogo informado en los cuales la gente pueda deliberar y llegar a un acuerdo respecto del bien público. Sin duda, hay una gran variedad de propuestas deliberativas para la UE; sin embargo, todas ellas comparten la idea de que, a través de la participación y la discusión informada, los ciudadanos deberían poder llegar a un acuerdo con respecto a las mejores políticas.

Una parte importante de mi trabajo en el campo de la teoría política democrática ha estado dedicada a criticar el modelo de democracia

deliberativa por su marco racionalista e individualista. En *La paradoja democrática*, por ejemplo, examiné sus dos versiones principales —la rawlsiana y la habermasiana— y expuse cómo son incapaces de reconocer la dimensión antagónica de “lo político”.¹¹ Tanto Rawls como Habermas afirman, aunque de diferentes maneras, que el objetivo de la democracia es establecer un acuerdo racional en la esfera pública. Sus teorías difieren con respecto a los procedimientos de deliberación que se necesitan para alcanzarlo, pero su objetivo es el mismo: llegar a un consenso, sin exclusión, respecto del “bien común”. Aunque afirman ser pluralistas, está claro que el suyo es un pluralismo cuya legitimidad solo es reconocida en la esfera privada y que no tiene ningún lugar constitutivo en la esfera pública. Creen firmemente que la política democrática requiere la eliminación de las pasiones de la esfera pública, y sin duda es por eso que no pueden aprehender el proceso de constitución de las identidades políticas.

También encontramos esas limitaciones del modelo deliberativo en los diversos intentos de utilizar este modelo para ampliar la democracia en la UE. Por lo tanto, considero que es necesario destacar que cuando imaginamos las diferentes formas de participación democrática a establecerse en una variedad de niveles en la “demoi-cracia” europea, resulta importante concebirlas no en su forma deliberativa, sino en su forma agonista adversarial. Una vez que se reconoce el papel crucial que desempeñan los afectos y las pasiones en la política, la cuestión central pasa a ser cómo hallar formas de movilizarlos hacia diseños democráticos. Esto, desde mi perspectiva, exige una politización del proyecto europeo, que permitiría a los ciudadanos de los diversos *demoi* involucrarse en una confrontación adversarial entre diferentes formas de concebir la naturaleza de la UE y su lugar en el mundo.

No obstante, para que tal confrontación adversarial tenga lugar, debe existir entre los ciudadanos europeos algo “común”, a fin de brindar el marco del “consenso conflictual” que constituye la precondition para la confrontación agonista. ¿Cómo concebir este vínculo común? Jonathan White aborda esta cuestión en un artículo en el que examina los diversos

¹¹ Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londres y Nueva York, Verso, 2005, cap. 4 [trad. esp.: *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2003].

modos en que lo común es conceptualizado por los diferentes enfoques.¹² Distinguiendo entre una concepción minimalista, una maximalista y una mixta del común, pone de relieve las consecuencias que tiene cada una de estas formulaciones al concebir la naturaleza de la política europea. Para la concepción minimalista, el vínculo colectivo está constituido por intereses materiales y de seguridad compartidos, y las características principales de la forma de gobierno europea son el mercado común y la existencia de una unión económica y monetaria. Los maximalistas objetan que un vínculo comercial no resulta suficiente para constituir una comunidad política, y afirman que el común debe estar asegurado por un lazo cultural. Sin duda, como señala White, hay muchas maneras de concebir este lazo cultural, y no todas ellas suponen esencializar atributos heredados. Pero, desde su punto de vista, incluso los enfoques que suponen que esos lazos están constituidos por valores y principios compartidos, adoptados sobre la base de una deliberación razonada, son inadecuados, ya que no conducen a una política contestataria ni a una ciudadanía activa. Es por esto que defiende una concepción política del común que aboga por un involucramiento activo de los ciudadanos en el abordaje de los importantes problemas compartidos que los afectan. Al percibir a la UE como una "comunidad de proyectos compartidos" y al común como constituido por una diversidad de problemas y asuntos de interés, podemos concebir numerosas líneas de intersección entre diversos grupos, estableciendo el terreno de una variedad de confrontaciones nosotros/ellos. White destaca que estos problemas

no serían "comunes" en el sentido de la existencia de un consenso respecto de que cada uno de estos problemas afectaría a todos de manera similar dentro de la comunidad política. Por el contrario, habría una dinámica nosotros-ellos implicada, de manera que se asumiría que hay oponentes a "la gente como nosotros" viviendo dentro de la comunidad política, cuya posición en torno a esos problemas es bastante diferente, o incluso podrían ser su causa. En lugar de vincular a los ciudadanos entre sí en una imagen

¹² Jonathan White, "Europe and the Common", en *Political Studies*, vol. 58, núm. 1, 2010, pp. 104-122.

de unidad, los problemas del común político enfrentarían a unos contra otros en una red de lealtades y conflictos.¹³

Al señalar las limitaciones de la perspectiva deliberativa, y al concebir los lazos que vinculan a los miembros de la UE de una manera que favorece la contienda política, las propuestas de White para concebir el común de un modo político claramente coinciden con mi propio enfoque agonista. El hecho de concebir de esta manera el tipo de lazo común necesario para unir a los diferentes *demos* en la UE también podría brindar las bases para una politización efectiva de la política europea.

A la hora de examinar los modos posibles de concretar tal politización, podemos hallar ideas útiles en la discusión de James Tully acerca de los diferentes modos de concebir negociaciones democráticas.¹⁴ Argumentando a favor de un enfoque de final abierto, que reconoce una multiplicidad de actores y espacios de disputa y en el que los procedimientos no tendrían un estatus metademocrático sino que serían asimismo discutibles, Tully también insiste en la necesidad de distinguir entre dos formas diferentes de negociación democrática. La primera involucra las actividades de desafío y modificación de las normas prevalecientes, mientras que la segunda tiene lugar cuando diversos miembros comparten las mismas normas pero actúan de manera diferente de acuerdo con ellas. Según la visión de Tully, la segunda forma señala la existencia de una diversidad de prácticas dentro de un campo de normas compartidas, una característica que no ha recibido suficiente atención debido a que los teóricos políticos tienden a creer que solo hay una manera correcta de aplicar y cumplir las normas. Estoy de acuerdo con la defensa que hace Tully de un enfoque de final abierto, y con la importancia que le atribuye a esta segunda forma de negociación. Considero que ambas sugerencias son cruciales para crear las condiciones para una confrontación agonista.

¹³ *Ibid.*, p. 114.

¹⁴ James Tully, "A New Kind of Europe? Democratic Integration in the European Union", en *Critical Review of International and Political Philosophy*, vol. 10, núm. 1, 2007, pp. 71-86.

UNA ALTERNATIVA EUROPEA AL NEOLIBERALISMO

White y Tully destacan, aunque de diferentes maneras, la importancia de concebir el debate democrático de manera tal que permita interpretaciones contrapuestas de los principios ético-políticos compartidos y que reconozca la legitimidad del desacuerdo. Este es, desde luego, un punto crucial para iniciar entre los ciudadanos europeos una confrontación agonista sobre el futuro de la UE. Estoy convencida de que en la actual coyuntura, tal confrontación resulta absolutamente vital. Mucha gente de izquierda está comenzando a dudar acerca de la posibilidad de construir, dentro del marco de la UE, una alternativa al modelo neoliberal de globalización. La UE es percibida cada vez más como un proyecto intrínsecamente neoliberal que no puede ser reformado. Parece inútil intentar transformar sus instituciones, y la única solución que queda es abandonarla. Está claro que esta visión pesimista es resultado del hecho de que todos los intentos de desafiar las reglas neoliberales imperantes son presentados de forma constante como expresiones de ataques antieuropeos contra la existencia misma de la Unión. Ante la falta de posibilidades de formular críticas legítimas a las actuales políticas neoliberales, no resulta sorprendente la cantidad cada vez mayor de personas que se vuelcan al euroescepticismo. Consideran que es el propio proyecto europeo el causante de nuestra situación actual, y temen que una mayor integración europea solo pueda significar un refuerzo de la hegemonía neoliberal. Tal postura pone en peligro la supervivencia del proyecto europeo, y la única manera de detener su expansión es creando las condiciones para una disputa democrática dentro de la Unión Europea.

Sin embargo, las cosas no siempre han sido tan desalentadoras. Hace unas pocas décadas el proyecto europeo aún tenía la capacidad de despertar entusiasmo y expresar los deseos y las aspiraciones de mucha gente. ¿Qué ha ocurrido para provocar este cambio? Se han dado diversas explicaciones. Estas van desde las transformaciones geopolíticas vinculadas al fin de la Guerra Fría hasta las resistencias a una ampliación demasiado veloz de la Unión impuesta desde arriba y sin consulta popular. La crítica que se ensaya más a menudo es que la UE carece de legitimidad y padece un déficit democrático. Sin duda existen serios problemas en esta área, y está claro que la situación se ha visto exacerbada por la crisis financiera y la respuesta de fuerte ajuste por parte de la Unión Europea.

Desde mi punto de vista, lo que subyace al desencanto con la UE es la ausencia de un proyecto que pueda promover una fuerte identificación entre los ciudadanos de Europa y ofrecer un objetivo en torno al cual movilizar sus pasiones políticas en una dirección democrática. La UE está compuesta en la actualidad por consumidores, no por ciudadanos. Ha sido construida sobre todo alrededor de un mercado común, y nunca ha creado realmente una voluntad común europea. No es de extrañar que, en tiempos de crisis económica y políticas de austeridad, mucha gente comience a poner en cuestión su utilidad, olvidando el importante rol que ha desempeñado en la pacificación del continente. Lo que se necesita es fomentar la lealtad popular hacia la UE mediante la elaboración de un proyecto sociopolítico. En mi opinión, tal proyecto debería apuntar a ofrecer una alternativa al modelo neoliberal que ha imperado en las últimas décadas. Este modelo está actualmente en crisis, pero aún no hay otro disponible. Podríamos decir, siguiendo a Gramsci, que estamos frente a una "crisis orgánica", en la cual el viejo modelo no puede continuar, pero el nuevo aún no ha surgido. Lamentablemente la izquierda no es capaz de aprovechar esta situación, porque ha aceptado durante demasiado tiempo la idea de que no existe ninguna alternativa a la globalización neoliberal. De hecho, en muchos países los gobiernos de centroizquierda han desempeñado un papel importante en el proceso de desregulación y privatización que ha contribuido a la consolidación de la hegemonía neoliberal. Y no puede negarse que las instituciones europeas han tenido su cuota de responsabilidad en la crisis actual. Sin embargo, sería un error presentar esta crisis como una crisis del proyecto europeo. Se trata de una crisis de su encarnación neoliberal, y los actuales intentos por resolverla con más políticas neoliberales no pueden resultar exitosos.

El hecho de reconocer que el giro neoliberal es el causante de la falta de entusiasmo con la UE sugiere que la elaboración de una alternativa también podría contribuir a restaurar la legitimidad del proyecto europeo. ¿Cómo debería vislumbrarse esto? Muchos economistas de izquierda están ocupados elaborando propuestas concretas, y no es mi rol aquí involucrarme con ellas. El modelo económico es crucial, por supuesto, pero la creación de una Europa de ciudadanos requiere algo más que medidas económicas, y mi preocupación principal es el tipo de visión política que debe inspirar las propuestas económicas. El primer paso es que la UE se distancie claramente del modelo anglosajón de capitalismo.

Eso significaría reconectarse con la tradición socialdemócrata que había sido el eje de la política europea desde la Segunda Guerra Mundial. Claro está, esto no es suficiente. Muchas cosas han cambiado, y no se puede simplemente volver a la socialdemocracia tradicional. Luego de décadas de políticas neoliberales, no resulta sorprendente encontrar nostalgia por la era del Estado de bienestar. Pero no debemos olvidar las deficiencias de la socialdemocracia, y el hecho de que muchas de esas deficiencias sentaron las bases para el triunfo de los partidos neoliberales. Por ejemplo, no hay dudas de que la implementación burocrática de políticas redistributivas alienó a las propias personas que se beneficiaron de ellas, volviéndolas más susceptibles a la retórica neoliberal. Y lo más importante, es necesario comprender que la actual crisis es una crisis de civilización, que no se limita a factores económicos y financieros, sino que también afecta nuestro propio modelo de desarrollo. Lo que está en juego es una nueva visión que rescata los aspectos positivos de la socialdemocracia en el campo de los derechos sociales, pero que va más allá en varias áreas cruciales, integrando las cuestiones económicas con las sociales, ambientales y políticas.

Un elemento central en este proyecto postsocialdemócrata ecológico debería ser el cuestionamiento de la tesis ampliamente aceptada de que el libre comercio constituye progreso, y la reivindicación de una forma izquierdista de proteccionismo europeo. Resulta increíble que, con la excepción de algunos sectores de los movimientos antiglobalización, parece haber un consenso general respecto de los beneficios que el libre comercio habría traído a todo el planeta. La realidad es exactamente la contraria. Un buen ejemplo puede observarse en lo que ha estado ocurriendo como resultado de la globalización neoliberal. Una de las consecuencias del dogma del libre comercio ha sido que muchas grandes corporaciones han dejado de producir basándose en la demanda local y han orientado su producción a la exportación. Esto tiene un doble efecto negativo: uno interno y otro externo. En los países en los que están localizadas las empresas, los sectores controlados por las multinacionales no están interesados en el mercado interno ni en la necesidad de mantener cierto nivel de empleo local a fin de vender sus productos. Su objetivo es conseguir la fuerza de trabajo más barata posible a fin de maximizar sus beneficios. Esto las ha llevado a favorecer las deslocalizaciones, que han contribuido a un creciente nivel de desempleo en varios países.

Con respecto a muchos de los países hacia donde se exportan los productos, las consecuencias del libre comercio han sido dramáticas. Se ha destruido una cantidad cada vez mayor de industrias vernáculas, ya que los productores locales son incapaces de competir con las importaciones baratas. Esto, a su vez, obliga a una creciente cantidad de personas a emigrar, con la esperanza de hallar formas de supervivencia. Cuando esos inmigrantes llegan a Europa son percibidos como una amenaza por los europeos, que no pueden ver que son sus propias políticas las que han causado el problema.

La única forma de salir de este círculo vicioso es desacreditando la ideología del libre comercio y concibiendo el desarrollo económico de acuerdo con una perspectiva regional. En Francia, varios teóricos y políticos de izquierda han sostenido recientemente que algunas medidas de proteccionismo europeo constituirían un paso importante hacia el establecimiento de un modelo diferente de desarrollo, que sería más respetuoso del ambiente.¹⁵ Afirman que esto podría ayudar a los países europeos a constituir una nueva base industrial de naturaleza ecológica y social. Este no sería un proteccionismo impulsado por el temor, sino por la solidaridad, y tendría consecuencias positivas no solo para los europeos, sino también para otras regiones. De hecho, en América del Sur, varios gobiernos progresistas críticos del libre comercio han defendido recientemente ideas similares, destacando que las negociaciones relativas a las relaciones comerciales entre la UE y América Latina deben reconocer la necesidad de proteger las industrias locales y tomar en cuenta la asimetría existente entre sus economías y las de la Unión Europea.

Dentro de esta perspectiva, una cuestión estratégica tiene que ver con el terreno de la producción de alimentos. La crisis mundial en los precios de los alimentos que vivimos en 2008 ha conducido a un importante debate, que ha generado varias propuestas interesantes. Estas propuestas insisten en un respeto por el derecho a la soberanía alimentaria y exigen una reglamentación internacional para los intercambios basada en la solidaridad y en la preservación de los recursos naturales. Existen movimientos, como Vía Campesina, que son muy activos en este campo,

¹⁵ Véase, por ejemplo, Emmanuel Todd, *Après la démocratie*, París, Gallimard, 2008 [trad. esp.: *Después de la democracia*, Madrid, Akal, 2010], y Armand Montebourg, *Votez pour la demondialisation!*, París, Flammarion, 2011.

y han puesto de relieve la dimensión política de la lucha, designando a las grandes corporaciones multinacionales de la agroindustria como su principal adversario. Sin duda, una política sostenible tendrá que desafiar la estructura existente de relaciones de poder, y es por esto que debe ser articulada dentro de un proyecto político más amplio. Tal proyecto no puede ser de carácter meramente nacional: debe ser planteado a nivel europeo. Por lo tanto, resulta vital que la izquierda de todos los países europeos una sus fuerzas para luchar por una alternativa.

Deberíamos ser conscientes de que la resistencia a un proyecto político económico sostenible va a provenir no solo de los sectores más poderosos, sino también de muchos de los sectores menos favorecidos. De hecho, va a exigir una profunda transformación en el modo de vida de las sociedades industriales avanzadas, cuya prosperidad y alto nivel de vida siempre han dependido de la explotación de las sociedades no occidentales. El debate sobre el cambio climático ya ha revelado que será imposible afrontar el problema del calentamiento global sin producir cambios importantes en nuestro modo de vida. Pero esta es solo una de las áreas en las que será necesario hacer sacrificios. Tendremos que aceptar el hecho de que la reducción de las desigualdades globales va a implicar cambios cruciales en nuestro modo de vida consumista. Va a exigir una verdadera "reforma intelectual y moral" gramsciana, y esto representa un verdadero desafío para la izquierda occidental. Durante mucho tiempo el proyecto de la izquierda se ha concebido en términos de una distribución más equitativa de los recursos internos y de la posibilidad de que los grupos menos favorecidos tengan participación en los frutos de la prosperidad nacional. Una política democrática sostenible ya no puede seguir esos lineamientos. Para ser capaz de abordar los problemas globales, la política de izquierda va a necesitar el coraje para decirles a los ciudadanos occidentales que no pueden seguir viviendo según el anterior modelo de desarrollo. Sin duda esto no será fácil. Este es el motivo por el cual hasta ahora la mayoría de los partidos de centroizquierda han preferido plantear la cuestión de la justicia global de un modo moralista —ya sea mediante medidas de "caridad" o movilizando la compasión a través de grandes eventos mediáticos—. Otra actitud consiste en luchar contra las políticas de control de la inmigración o en exigir la libre circulación de gente alrededor del mundo en compensación por la libre circulación de capitales. Abordar el problema de un modo político —y no moral— exige

ir a su propio núcleo, desafiando los principios básicos de nuestro actual modelo consumista, y no meramente proponiendo medidas para remediar sus efectos negativos.

Quisiera decir unas palabras finales sobre el papel que la UE debería desempeñar en el contexto global. La visión multipolar que estoy defendiendo discrepa de la concepción de la UE como vanguardia en el establecimiento de un orden cosmopolita basado en la universalización de la democracia liberal. En el capítulo II dejé en claro que discrepo de las premisas teóricas que inspiran dicha visión. El mundo es un pluriverso, no un universo, y el modelo occidental solo representa una forma posible de vida política entre otras. En lugar de ser percibida como la vanguardia en la unificación del mundo, la UE debería ser concebida como un polo regional en este mundo multipolar. Dicho polo no posee ningún privilegio ontológico por su forma supuestamente superior de racionalidad o moralidad, pero eso no significa que no pueda desempeñar un rol positivo. Al promover un enfoque pluralista, podría contribuir a fomentar un orden mundial agonista que reconozca la diversidad de formas de vida y modos de organización. Podemos estar seguros de que tal orden mundial no va a dar lugar a una "paz perpetua", pero sin duda reducirá las posibilidades de surgimiento de formas antagónicas de confrontación.

IV. La política radical hoy

LOS TIEMPOS en los que la hegemonía neoliberal era indiscutida afortunadamente han llegado a su fin. Con la multiplicación de los movimientos de protesta, estamos asistiendo a un renovado interés en un tipo de política radical que podría dar lugar a una alternativa a la actual globalización neoliberal. Sin embargo, no hay acuerdo sobre las modalidades y los objetivos de dicha política. ¿Qué tipo de estrategia debería implementarse? ¿Cómo debería lidiar este movimiento con las instituciones existentes?

En este capítulo voy a analizar dos propuestas diferentes: la primera, muy influyente entre los movimientos sociales, promueve una estrategia de "deserción de las instituciones"; la segunda, que es la que yo defiendo, apela a un "involucramiento crítico con las instituciones". Para comenzar, voy a examinar las principales divergencias entre las dos propuestas en lo relativo a la estrategia política, y luego voy a examinar sus respectivos marcos filosóficos. Esto me permitirá demostrar cómo los desacuerdos políticos entre las dos concepciones derivan de sus diferentes ontologías.

LA CRÍTICA COMO DESERCIÓN

El modelo de política radical presentado por Michael Hardt y Antonio Negri en *Imperio*, *Multitud* y *Commonwealth* reclama una ruptura con la Modernidad y la elaboración de un enfoque diferente, al cual inicialmente denominaron "posmoderno", pero que ahora prefieren designar

como "altermoderno".¹ En su opinión, dicha ruptura es necesaria debido a las transformaciones cruciales que han sufrido nuestras sociedades desde las últimas décadas del siglo xx. Estas transformaciones, a las que ellos presentan como las consecuencias de la globalización y de la transición del fordismo al posfordismo —un cambio en el proceso de trabajo provocado por las luchas obreras— pueden resumirse en los siguientes puntos:

1. La soberanía ha adoptado una nueva forma, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos bajo una lógica única de gobierno. Esta nueva forma global de soberanía —a la que ellos denominan "imperio"— ha remplazado a la Era Imperial, que se basaba en el intento de los Estados nación de extender su soberanía más allá de sus fronteras. A diferencia de lo que ocurrió en la etapa del imperialismo, el actual imperio no posee un centro territorial de poder ni límites fijos; constituye un aparato de gobierno descentralizado y desterritorializado, que en forma progresiva incorpora a la totalidad del ámbito global con fronteras abiertas y en expansión.

2. Estas transformaciones están ligadas a la evolución del modo capitalista de producción, en el cual el rol del trabajo industrial en las fábricas se ha reducido y ha sido remplazado por el trabajo comunicativo, cooperativo y afectivo. Con la posmodernización de la economía global, la creación de riqueza tiende hacia la producción biopolítica. El objeto del gobierno del imperio es, por lo tanto, la vida social en su totalidad, la forma paradigmática del biopoder.

3. Estamos viviendo el pasaje desde una "sociedad disciplinaria" a una "sociedad de control" caracterizada por un nuevo paradigma de poder. En la sociedad disciplinaria, que corresponde a la primera fase de acumulación capitalista, el mando se construye a través de una red difusa

¹ Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000 [trad. esp.: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002]; Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York, Penguin Press, 2004 [trad. esp.: *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Buenos Aires, Debate, 2004]; Michael Hardt y Antonio Negri, *Commonwealth*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2009 [trad. esp.: *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011].

de dispositivos y aparatos que producen y regulan las costumbres, los hábitos y las prácticas productivas con la ayuda de instituciones disciplinarias como las prisiones, las fábricas, los asilos, los hospitales, las escuelas y otros.

En cambio, la sociedad de control es aquella en la cual los mecanismos de mando se vuelven immanentes dentro del campo social. Los modos de integración y exclusión social son interiorizados cada vez más mediante mecanismos que organizan en forma directa las mentes y los cuerpos de los ciudadanos. Este nuevo paradigma de poder es de naturaleza "biopolítica". Lo que está en juego directamente en el poder es la producción y reproducción de la vida misma.

4. Hardt y Negri afirman que las nociones de "intelectualidad de masas", "trabajo inmaterial" e "intelecto general" nos ayudan a comprender la relación entre producción social y biopoder. El lugar central, ocupado previamente por la fuerza de trabajo de los obreros-masa de las fábricas en la producción de plusvalía, en la actualidad es llenado cada vez más por la fuerza de trabajo intelectual, inmaterial y comunicativa. La figura del trabajo inmaterial implicado en la comunicación, la cooperación y la reproducción de los afectos ocupa una posición cada vez más central en el esquema de producción capitalista.

5. Dado que, con el pasaje a la posmodernidad y a la producción biopolítica, la fuerza de trabajo se ha vuelto cada vez más colectiva y social, se necesita un nuevo término para hacer referencia a este trabajador colectivo; este término es "multitud". La construcción del imperio es percibida como una respuesta a las diversas máquinas de poder y las luchas de la multitud. La multitud, dicen, convocó al imperio; y la globalización, al operar una desterritorialización real de las estructuras previas de explotación y control, constituye una condición para la liberación de la multitud.

Al incorporar —aunque no siempre de manera fiel— los análisis de Foucault y Deleuze, Hardt y Negri afirman que el fin del régimen disciplinario que era ejercido sobre los cuerpos en espacios cerrados como escuelas, fábricas y asilos, y su remplazo por los procedimientos de control ligados al crecimiento de las redes están conduciendo a

un nuevo tipo de gobernanza. Este estilo de gobierno permite formas de subjetividad más autónomas e independientes. Con la expansión de nuevas formas de comunicación cooperativa y la invención de nuevas formas comunicativas de vida, aquellas subjetividades pueden expresarse con libertad. Ellas van a contribuir a la formación de un nuevo conjunto de relaciones sociales que finalmente remplazará al sistema capitalista.

De hecho, Hardt y Negri creen con firmeza que el pasaje hacia el imperio abre nuevas posibilidades para la liberación de la multitud. Las fuerzas creativas de la multitud que sostienen al imperio son también capaces de construir un contraimperio, una organización política alternativa de los flujos e intercambios globales, con el fin de reorganizarlos y dirigirlos hacia nuevos fines.

Los análisis de Paolo Virno —otro pensador postoperaista—, esbozados en su libro *Gramática de la multitud*, coinciden en muchos aspectos con los de Hardt y Negri.² Pero también encontramos algunas diferencias importantes. Virno, por ejemplo, es mucho menos optimista respecto del futuro. En tanto Hardt y Negri tienen una visión mesiánica del rol de la multitud, que necesariamente va a derrocar al imperio y va a establecer una “democracia absoluta”, Virno percibe los actuales acontecimientos como un fenómeno ambivalente, reconociendo las nuevas formas de sometimiento y precarización típicas de la etapa posfordista.

Es cierto que la gente ya no es tan pasiva como antes, pero esto se debe a que se ha vuelto protagonista de su propia precarización. Así, en lugar de ver, como Hardt y Negri, la generalización del trabajo inmaterial como un tipo de “comunismo espontáneo”, Virno tiende a percibir al posfordismo como una manifestación del “comunismo del capital”. Señala que, en la actualidad, las iniciativas capitalistas instrumentan en su propio beneficio precisamente aquellas condiciones materiales y culturales que, bajo otras condiciones, podrían haber abierto el camino a un potencial futuro comunista.

A la hora de concebir cómo la multitud podría liberarse, Virno declara que la era posfordista exige la creación de una “república de la multitud”,

² Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, Los Ángeles, Semiotext(e), 2004 [trad. esp.: *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003].

entendiendo por tal una esfera de asuntos comunes que ya no es manejada por el Estado. Virno propone dos términos clave para aprehender el tipo de acción política característico de la multitud: "éxodo" y "desobediencia civil". El "éxodo" es un modelo cabal de acción política capaz de afrontar los desafíos de la política moderna. Consiste en una defección masiva del Estado con el fin de desarrollar la "esfera pública del Intelecto" fuera del trabajo y en oposición a él. Esto exige el desarrollo de una esfera pública no estatal, y un tipo radicalmente nuevo de democracia enmarcado en términos de la construcción y experimentación de formas no representativas y extraparlamentarias de democracia, organizadas en torno a ligas, consejos y sóviets.

La democracia de la multitud se expresa en un conjunto de minorías activas que no aspiran a transformarse en una mayoría y que desarrollan un poder que se niega a convertirse en gobierno. Se trata de un "actuar en concertación" y, aunque tienden a dismantelar el poder supremo, no están dispuestas a convertirse en el Estado. Es por esto que la desobediencia civil debe ser emancipada de la tradición liberal en que se la suele situar. En el caso de la multitud, la "desobediencia civil" no significa ignorar una ley específica porque no se ajusta a los principios de la constitución. Esto aun sería una forma de expresar lealtad hacia el Estado. Lo que debería plantearse es una desobediencia radical que ponga en cuestión la propia facultad de mando del Estado.

Con respecto al tipo de acción política más adecuado para la liberación de la multitud, Virno no se diferencia sustancialmente de Hardt y Negri, ya que estos últimos también defienden la desertión y el éxodo. Así como en la era disciplinaria el sabotaje constituía la forma fundamental de resistencia, sostienen que en la era del control imperial ese rol es desempeñado por la desertión. De hecho consideran que es mediante la desertión —mediante la evacuación de los lugares de poder— como podrían ganarse las batallas contra el imperio. La desertión y el éxodo constituyen para ellos una forma poderosa de lucha de clases contra la posmodernidad imperial.

Otro importante punto de acuerdo entre Hardt, Negri y Virno tiene que ver con su concepción de la democracia de la multitud. Es cierto que Virno nunca utiliza el término "democracia absoluta", pero en ambos casos hallamos un rechazo al modelo de democracia representativa y el trazado de una rigurosa oposición entre la multitud y el pueblo. En

su opinión, el problema con la noción de pueblo es que es representado como una unidad con una voluntad única y que está ligado a la existencia del Estado. La multitud, por el contrario, rehúye de la unidad política. No es representable porque es una multiplicidad singular. Es un agente activo autoorganizado que nunca alcanzará el estatus de un personaje jurídico ni podrá jamás convergir en una voluntad general. Es antiestatal y antipopular. Virno afirma, como Hardt y Negri, que la democracia de la multitud ya no puede ser concebida en términos de una autoridad soberana representativa del pueblo, y que se necesitan nuevas formas no representativas de democracia.

Este enfoque concibe a la política radical en términos de una "deserción" de las instituciones existentes, a fin de fomentar la autoorganización de la multitud. Justifica esta estrategia afirmando que bajo las nuevas formas posfordistas de producción, caracterizadas por la importancia crucial del trabajo inmaterial, los capitalistas ya no son necesarios para la organización de la producción. Se han convertido en parásitos que simplemente se apropian del valor producido por el intelecto general, sin desempeñar ningún rol positivo. En una idea evocadora de la afirmación de Marx de que el capitalismo se cava su propia fosa, ellos ven al desarrollo del "capitalismo cognitivo" como creador de las condiciones para la destitución de aquellos capitalistas parasitarios. La multitud debería acelerar este proceso desligándose de todas las instituciones mediante las cuales los capitalistas tratan desesperadamente de mantenerla esclavizada.

LA CRÍTICA COMO INVOLUCRAMIENTO HEGEMÓNICO

En contraste con esa estrategia de "deserción", quiero ofrecer una concepción diferente de la política radical concebida en términos de "involucramiento crítico con" las instituciones, con el objetivo de dar lugar a una hegemonía diferente. Estoy de acuerdo con los autores anteriores en la necesidad de dar cuenta de las transformaciones cruciales que han tenido lugar en el modo de regulación del capitalismo, provocadas por la transición del fordismo al posfordismo. Además, es necesario no juzgar aquellas transformaciones como la mera consecuencia del progreso tecnológico. Desde mi punto de vista, sin embargo, esta transición se puede

comprender mejor dentro del marco de la teoría de la hegemonía. Son muchos los factores que han contribuido a esta transición, y es necesario reconocer su compleja articulación.

El problema de los enfoques operaístas y postoperaístas es que tienden a ver la transición del fordismo al posfordismo como impulsada por una sola lógica: la resistencia de los trabajadores al proceso de explotación, que obliga a los capitalistas a reorganizar el proceso de producción y llevarlo hacia el posfordismo, donde el trabajo inmaterial es central. Desde su perspectiva, el capitalismo solo puede ser reactivo; se niegan a aceptar el rol creativo que desempeñan tanto el capital como el trabajo. Lo que en realidad niegan es el papel que desempeña la lucha hegemónica en esta transición.

Concebir la transición del fordismo al posfordismo en términos de una lucha hegemónica implica abandonar el enfoque de acuerdo al cual hay una sola lógica —las luchas obreras— operando en la evolución del proceso de trabajo. Significa reconocer el rol proactivo que desempeña el capital en esta transición. Con el fin de entender este rol, podemos hallar reflexiones interesantes en el trabajo de Luc Boltanski y Ève Chiapello. En su libro *El nuevo espíritu del capitalismo*, ponen de manifiesto el modo en que los capitalistas lograron usar las demandas de autonomía de los nuevos movimientos que tuvieron lugar en la década de 1960, aprovechándolas para el desarrollo de la economía interconectada posfordista y transformándolas en nuevas formas de control.³ Lo que ellos denominan “crítica artística” en referencia a las estrategias estéticas de la contracultura —la búsqueda de autenticidad, el ideal de autogestión, la exigencia antijerárquica— fue utilizado para promover las condiciones requeridas por el nuevo modo de regulación capitalista, reemplazando el marco disciplinario característico del período fordista.

Desde mi punto de vista, lo importante de este enfoque es que muestra que un aspecto crucial de la transición del fordismo al posfordismo consistió en un proceso de rearticulación discursiva de los discursos y las prácticas ya existentes. De esta manera nos permite concebir esta transición en términos de una intervención hegemónica. Sin duda, Boltanski y Chiapello nunca utilizan este vocabulario, pero su análisis es

³ Luc Boltanski y Ève Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, Londres y Nueva York, Verso, 2005 [trad. esp.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002].

un claro ejemplo de lo que Gramsci denominó "hegemonía por neutralización" o "revolución pasiva", una situación en la cual las demandas que desafían el orden hegemónico son apropiadas por el sistema existente a fin de satisfacerlas de un modo que neutralice su potencial subversivo.

Cuando la transición del fordismo al posfordismo es aprehendida dentro de este marco, podemos entenderla como un movimiento hegemónico por parte del capital para restablecer su protagonismo y restaurar su legitimidad, que había sido seriamente cuestionada a fines de la década de 1960 y principios de la siguiente. A su vez, esto nos permitirá imaginar cómo desafiar el nuevo orden capitalista lanzando una ofensiva contrahegemónica en una variedad de campos en que se hayan establecido los puntos nodales que aseguran el nuevo modo posfordista de regulación del capitalismo. Este es un proceso complejo, que no puede consistir meramente en separar los diferentes elementos cuya articulación discursiva constituye la estructura de la hegemonía actual. El segundo momento, el momento de la rearticulación, es crucial. De lo contrario estaremos enfrentados a una situación caótica de pura diseminación, dejando la puerta abierta a otros intentos de rearticulación por parte de fuerzas no progresistas. Tenemos, de hecho, muchos ejemplos históricos de situaciones en las cuales la crisis del orden dominante condujo a soluciones de derecha. La crítica y desarticulación de la hegemonía existente no puede concebirse en términos de deserción, ya que debería ir de la mano de un proceso de rearticulación.

Este doble momento, de desarticulación y rearticulación, no es ignorado solo por los teóricos del éxodo. También es ignorado por los enfoques que se basan en la idea de la reificación o falsa conciencia, que creen que resulta suficiente con aliviar el peso de la ideología a fin de dar lugar a un nuevo orden libre de opresión y poder.

Otro punto de divergencia entre las dos estrategias proviene de la importancia que la política hegemónica atribuye al establecimiento de una "cadena de equivalencias" entre las diversas demandas democráticas. Está claro que esas demandas no convergen necesariamente, e incluso pueden estar en conflicto entre sí. Para transformarlas en reclamos que desafíen la estructura existente de relaciones de poder, deben ser articuladas políticamente.

Lo que está en juego es la creación de una voluntad colectiva, un "nosotros", y esto exige la determinación de un "ellos". Esta necesidad de

un "ellos" para asegurar la unidad de la voluntad colectiva es omitida por los diversos defensores de la multitud, que creen que la multitud está dotada de una unidad natural que no necesita articulación política. Según Virno, por ejemplo, las singularidades que constituyen la multitud ya tienen algo en común: el intelecto general. Su crítica a la noción de pueblo, compartida por Hardt y Negri, por ser homogéneo y expresado en una voluntad general unitaria que no deja lugar a la multiplicidad, resulta totalmente impropio cuando va dirigida a la construcción del pueblo mediante una cadena de equivalencias. En este caso, de hecho, estamos ante una forma de unidad que respeta la diversidad y que no suprime las diferencias. Una relación de equivalencia no elimina la diferencia —ya que en ese caso se trataría simplemente de identidad—. Estas diferencias pueden sustituirse unas por otras solo en la medida en que las diferencias democráticas se opongan a fuerzas o discursos que las niegan a todas ellas. Por este motivo, la construcción de una voluntad colectiva requiere la determinación de un adversario.

Tal adversario no puede ser definido en términos amplios y generales como "imperio", o "capitalismo", sino en términos de puntos nodales de poder que deben ser atacados y transformados con el fin de crear las condiciones de una nueva hegemonía. Se trata de una "guerra de posición" (Gramsci) que debe ser lanzada en una multiplicidad de lugares, y esto exige el establecimiento de una sinergia entre una pluralidad de actores: movimientos sociales, partidos y sindicatos. Lo que está en juego no es una "extinción" del Estado o de las diversas instituciones a través de las cuales se organiza el pluralismo. Debemos, más bien, provocar una profunda transformación de esas instituciones a través de una combinación de luchas parlamentarias y extraparlamentarias, con el fin de convertirlas en un vehículo para la expresión de la diversidad de demandas democráticas. De este modo se extendería el principio de igualdad a la mayor cantidad posible de relaciones sociales. Este es el modo en que el enfoque hegemónico concibe la política radical, y tal proyecto requiere de un involucramiento crítico agonista con las instituciones.

Los importantes progresos democráticos logrados en los últimos años por gobiernos progresistas en América del Sur demuestran la posibilidad de producir transformaciones institucionales profundas mediante formas representativas de política. En Venezuela, Bolivia, Ecuador, Argentina y Brasil, los gobiernos de izquierda han logrado desafiar las

fuerzas neoliberales e implementar una serie de reformas que han mejorado de manera significativa la situación de los sectores populares. Esto fue posible por la colaboración del Estado con diversos movimientos sociales. Estas experiencias nos demuestran que, al contrario de lo que propugnan los teóricos del éxodo, el Estado y las instituciones no constituyen un obstáculo para el cambio social, sino que pueden contribuir a este de manera crucial.

El caso de Argentina resulta particularmente interesante para mi argumento. En la literatura del éxodo es frecuente hallar una celebración de los piqueteros, un movimiento de empobrecidos, sobre todo desempleados, que a fines de la década de 1990 comenzaron a organizar cortes de calles y rutas para protestar contra las políticas neoliberales del presidente Carlos Menem. Durante la crisis económica de 2001-2002, se organizaron en cooperativas y fueron muy activos en las protestas populares que derrocaron el gobierno de Fernando de la Rúa en 2001.

Con su lema "Que se vayan todos" proclamaron su rechazo a todos los políticos y convocaron a una autoorganización de los sectores populares. Los teóricos postoperaístas vieron en los piqueteros un ejemplo paradigmático de la expresión política de la multitud, y presentan su negación a colaborar con los partidos políticos como un modelo para la estrategia de desertión. Pero no parecen darse cuenta de que lo que el movimiento de piqueteros nos señala son precisamente los límites de dicha estrategia. Sin duda, contribuyeron al derrocamiento de un presidente, pero cuando llegó el momento de ofrecer una alternativa, su negación a participar en elecciones los hizo incapaces de influir en el curso de los acontecimientos que siguieron. Si no hubiera sido por el hecho de que Néstor Kirchner ganó las elecciones y comenzó a implementar medidas progresistas para restaurar la economía argentina y mejorar la situación de los pobres, el resultado de las protestas populares habría sido muy diferente.

El progreso democrático que tuvo lugar en Argentina bajo los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner fue posible gracias a la sinergia que se estableció entre el gobierno y una serie de movimientos sociales (entre ellos, algunos grupos piqueteros que aceptaron la propuesta que les hizo Kirchner de colaborar con él), con el objetivo de abordar los desafíos sociales y socioeconómicos que enfrentaba el país. Lejos de ofrecer un ejemplo exitoso de la estrategia de la desertión, lo que revela el caso argentino son las limitaciones de tal estrategia.

Destaca la importancia de combinar las luchas parlamentarias y extra-parlamentarias en una batalla común para transformar la configuración de poder dentro del marco institucional.

Es por esta razón que, a pesar de las simpatías que despiertan las formas recientes de protesta —como los Indignados en España o las diversas formas del movimiento Occupy—, hay motivos para estar preocupados por el tipo de estrategia antiinstitucional que han adoptado, inspirada en el modelo del éxodo. Es cierto que estos movimientos son muy diversos y no todos ellos están influenciados por los teóricos del éxodo, pero muchos comparten el rechazo total de estos teóricos a la democracia representativa. Además, también creen en la posibilidad de que los movimientos sociales, por sí solos, den lugar a un nuevo tipo de sociedad, en la cual podría existir una democracia “real” sin necesidad de Estado o de otras formas de instituciones políticas. Sin ningún tipo de mediación institucional, no van a poder producir cambios significativos en las estructuras de poder. Sus protestas contra el orden neoliberal corren el riesgo de caer pronto en el olvido.

INMANENTISMO VERSUS NEGATIVIDAD RADICAL

Habiendo contrastado las estrategias políticas de los enfoques de la “de-serción” y del “involucramiento crítico”, quisiera ahora examinar sus respectivos postulados filosóficos. En mi opinión, el tipo de política radical defendido por el enfoque del éxodo procede de una interpretación errónea de la política, que no reconoce “lo político” con su inerradicable dimensión de antagonismo. La estrategia del éxodo que defienden Hardt y Negri se basa en una ontología de la inmanencia cuyo terreno ontológico primario es un terreno de multiplicidad.

El problema de esta ontología inmanentista es su incapacidad para dar cuenta de la negatividad radical, es decir, del antagonismo. Es cierto que la negación está presente en el trabajo de estos teóricos, e incluso utilizan el término “antagonismo”, pero esta negación no es concebida como negatividad radical. Se la concibe, o bien en la forma de contradicción dialéctica, o simplemente como una oposición real. De hecho, la estrategia del éxodo es la reformulación —con un vocabulario diferente— de la idea del comunismo como la hallamos en Marx, y claramente

existen analogías entre las visiones de los postoperaístas y las concepciones marxistas tradicionales. Por supuesto, en el caso de los postoperaístas ya no es el proletariado, sino la multitud, el sujeto político privilegiado. Pero en ambos casos el Estado es percibido como un aparato de dominación monolítico que no puede ser transformado. Debe "extinguirse" a fin de dar lugar a una sociedad reconciliada más allá de la ley, el poder y la soberanía. De hecho, la democracia absoluta presupone la posibilidad de un salto redentor hacia una sociedad más allá de la política y la soberanía, en la cual la multitud podrá en forma inmediata gobernarse a sí misma y actuar de manera concertada sin necesidad de ley o de Estado —una sociedad donde el antagonismo habrá desaparecido—.

Si nuestro enfoque ha sido denominado "posmarxista", es precisamente porque hemos puesto en cuestión el tipo de ontología subyacente en tal concepción. Como hemos explicado con Ernesto Laclau en *Hegemonía y estrategia socialista*, concebir la negación en la forma de antagonismo exige un enfoque ontológico diferente.⁴ No es posible dejar lugar para la negatividad radical si no se abandona la idea inmanentista de un espacio social homogéneo y saturado, y si no se reconoce el rol de la heterogeneidad. De hecho, como señaló Laclau, los dos polos del antagonismo no pertenecen al mismo espacio de representación y son esencialmente heterogéneos entre sí. Y es a partir de esta heterogeneidad irreductible que ellos surgen.⁵

Es por esto que la política siempre tiene lugar en un campo atravesado por antagonismos. Concebirla como "un actuar de manera concertada" nos lleva a eliminar la dimensión ontológica del antagonismo a la que denomino "lo político", que brinda su condición cuasitrascendental de posibilidad. Siempre va a haber una lucha entre proyectos hegemónicos en conflicto que buscan presentar sus visiones del bien común como la encarnación "verdadera" de lo universal. Nunca va a haber una resolución racional de ese conflicto. En lo que a la crítica política respecta, nunca puede ser meramente opositora o concebida como deserción,

⁴ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, 2ª ed., Londres y Nueva York, Verso, 2001 [trad. esp.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].

⁵ Véase Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Londres y Nueva York, Verso, 2005, cap. 5 [trad. esp.: *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005].

porque siempre se involucra con cierto aspecto de la hegemonía existente a fin de desarticular/rearticular sus elementos constitutivos.

Quisiera destacar que el objetivo de una intervención contrahegemónica no es develar "la verdadera realidad" o "los verdaderos intereses", sino rearticular una situación dada en una nueva configuración. El hecho de concebir el proceso crítico en estos términos nos muestra que, al contrario de lo que ha afirmado Bruno Latour, la crítica no se ha agotado. Aunque concede que la crítica puede haber hecho un buen trabajo en la desacreditación de prejuicios e ilusiones, Latour afirma que la crítica ha revelado finalmente sus limitaciones debido a su dependencia de una clara distinción entre naturaleza y cultura, y su supuesto de que existe un mundo "verdadero" detrás del velo de las apariencias. En la actualidad, la creencia en la existencia de tal mundo ha quedado desacreditada, y ya es hora —dice— de encontrar una alternativa. Latour describe su proyecto en forma de pregunta: "¿Es realmente posible transformar la urgencia crítica en el *ethos* de alguien que *añade* realidad a los asuntos de hecho, en lugar de *sustraerla*?"⁶ Esta es la alternativa que presenta Latour bajo el nombre de "composicionismo". Para superar la bifurcación entre naturaleza, objetividad y realidad por un lado, y cultura, subjetividad y apariencias por el otro, la solución que propone es "componer" el mundo común. Al contrastarlo con la crítica y su creencia en un mundo más allá de este mundo, declara que "para el composicionismo, no hay un mundo del más allá. Se trata de la *inmanencia*".⁷ Esto significa que, de acuerdo con los composicionistas, se debería descartar la oposición entre lo que está construido y aquello que no está construido. En su lugar, la pregunta que debería plantearse es si algo está bien construido o mal construido.

Estoy de acuerdo con Latour en la importancia de poner en cuestión la epistemología modernista tradicional que postula una división radical entre sujetos humanos y objetos no humanos. Nuestro enfoque discursivo coincide con su constructivismo en varios puntos. Existen por supuesto muchas diferencias, que derivan del hecho de que nuestros campos de indagación no son de la misma naturaleza, pero podríamos

⁶ Bruno Latour, "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern", en *Critical Enquiry*, vol. 30, núm. 2, 2004, p. 232 (el énfasis pertenece al original).

⁷ Bruno Latour, "An Attempt at a 'Compositionist Manifesto'", en *New Literary History*, vol. 41, núm. 3, 2010, p. 475 (el énfasis pertenece al original).

decir que —en líneas generales— pertenecemos al mismo campo epistemológico, que rechaza la separación entre cultura y naturaleza y la tesis de la existencia de un mundo de hechos independiente de lo que él denomina “cuestiones de preocupación”.

Sin embargo, cuando se trata de concebir la cuestión de lo político, existen importantes divergencias. La mejor manera de aprehender la naturaleza de dichas divergencias probablemente sea señalando que, en lugar de decir, como Latour, que el mundo común debe ser “compuesto”, Laclau y yo afirmamos que debe ser articulado. Esta diferencia terminológica tiene la intención de destacar el hecho de que el proceso de composición siempre tiene lugar en un terreno determinado de relaciones de poder —o, para expresarlo en nuestro vocabulario, que el mundo común es siempre el resultado de una construcción “hegemónica”—. Como consecuencia, no resulta suficiente que nos preguntemos si este mundo está mal o bien construido. También es necesario examinar las relaciones de poder que están operando en la composición. Latour escribe que “aquello que se compone puede, en cualquier punto, descomponerse”.³ En efecto. A esto es a lo que nos referimos como el proceso de desarticulación/rearticulación que es constitutivo de la lucha contrahegemónica. Pero este proceso es eminentemente político y no tiene lugar en un terreno neutral en el cual los observadores podrían decidir de modo imparcial si las cosas han sido “bien” o “mal” compuestas. En la articulación hegemónica del común hay intereses contrapuestos en juego, y es por esto que siempre hay un elemento de crítica involucrado en todo intento de desarticulación (*descomposición*). El movimiento de Latour de eliminar la dimensión crítica por estar basada en una epistemología deficiente, y su intento de redireccionar la urgencia crítica hacia el composicionismo, tienen —en mi opinión— efectos políticos desalentadores, ya que excluyen la posibilidad de revelar y desafiar las relaciones de poder.

Quisiera sugerir que, cuando de política se trata, la divergencia entre nuestro enfoque hegemónico discursivo y el composicionismo de Latour surge de nuestras diferentes ontologías. Esto tiene que ver con la incapacidad del enfoque inmanentista para reconocer la negatividad radical y la inerradicabilidad del antagonismo. Como ocurre con los teóricos del

³ Bruno Latour, “An Attempt at a ‘Compositionist Manifesto’”, *op. cit.*, p. 474 (el énfasis pertenece al original).

éxodo, aunque en el contexto de estrategias políticas muy diferentes, el problema con el composicionismo de Latour es que se basa en una ontología incapaz de dar cuenta de la división de lo social. En el caso de Hardt y Negri, esto los lleva a creer en la posibilidad de una "democracia absoluta", que se podrá alcanzar una vez que la multitud haya derrotado al imperio. Latour está muy lejos de este tipo de mesianismo, y su política no pretende ser radical, pero su composicionismo es igualmente incapaz de reconocer la naturaleza hegemónica de todo orden social.

En ambos casos, lo que también se excluye es la posibilidad de concebir una "guerra de posición" orientada a una profunda transformación de las relaciones de poder existentes. El fracaso de Hardt y Negri para captar la naturaleza hegemónica de los órdenes socioeconómicos les impide concebir la posibilidad de transformarlos mediante un proceso interno de rearticulación. Latour, por su parte, correctamente quiere convertir los asuntos de hecho en cuestiones de preocupación, y valora el debate y la disputa. Pero su postura política es cercana al "agonismo sin antagonismo", cuyas limitaciones ya he discutido en el primer capítulo; lo que falta aquí —de nuevo— es la dimensión antagónica de lo político.

¿COMUNISMO O DEMOCRACIA RADICAL?

Dada mi insistencia en la importancia de reconocer la negatividad radical y de renunciar a la idea de una sociedad más allá de la división y el poder, no debería sorprender mi desacuerdo con el intento de un grupo de intelectuales de izquierda de revivir la "idea del comunismo".⁹ Ellos sostienen que la "hipótesis comunista" es absolutamente necesaria para concebir una política de emancipación. Consideran que el ideal igualitario está tan intrínsecamente ligado al horizonte del comunismo que su futuro depende de la reintroducción de dicho modelo.

Sin duda tienen razón en refutar la visión muy aceptada de que el desastroso fracaso del modelo soviético nos obliga a rechazar la totalidad del proyecto emancipatorio. Pero considero que hay importantes lecciones que debemos extraer de la trágica experiencia del "socialismo

⁹ Costas Douzinas y Slavoj Žižek, *The Idea of Communism*, Londres y Nueva York, Verso, 2010 [trad. esp.: *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010].

real", y esto exige repensar con seriedad algunos de los principios centrales del proyecto comunista.

Está claro que sería demasiado fácil declarar simplemente que el modelo soviético representa la realización imperfecta de un ideal que aún debe implementarse de manera correcta. Por cierto, muchas de las razones por las que el ideal comunista se descarrió podrían ser evitadas, y las actuales condiciones podrían brindar un terreno más favorable. Pero algunos de los problemas que enfrentó no pueden ser reducidos solo a una cuestión de aplicación. Tienen que ver con el modo en que este ideal fue conceptualizado. Para seguir fieles a los ideales que inspiraron los diferentes movimientos comunistas, es necesario analizar cómo concibieron su objetivo, a fin de comprender por qué esos ideales pueden haberse descarriado de un modo tan desastroso.

Es la noción misma de "comunismo" la que debe ser cuestionada, ya que connota fuertemente la visión antipolítica de una sociedad en la que los antagonismos han sido erradicados y en la que la ley, el Estado y otras instituciones regulatorias se han vuelto irrelevantes. La limitación principal del enfoque marxista radica en su incapacidad para reconocer el rol crucial de lo que denomino "lo político". Mientras que el marxismo tradicional afirmaba que el comunismo y la extinción del Estado se implicaban lógicamente, Laclau y yo afirmamos que el proyecto emancipatorio ya no puede ser concebido como la eliminación del poder y la gestión de los asuntos comunes por agentes sociales identificados con el punto de vista de la totalidad social. Siempre van a existir antagonismos, luchas y división de lo social, y la necesidad de instituciones para abordarlos nunca va a desaparecer.

Al situar al socialismo en el campo más amplio de la revolución democrática, en *Hegemonía y estrategia socialista* señalamos que las transformaciones políticas que finalmente nos van a permitir trascender la sociedad capitalista se fundan en la pluralidad de agentes sociales y en sus luchas. De esta manera el campo del conflicto social se extiende, en lugar de concentrarse en un "agente privilegiado" como la clase obrera.

Por eso reformulamos el proyecto emancipatorio en términos de radicalización de la democracia. Destacamos que la extensión y la radicalización de las luchas democráticas nunca van a tener un punto final o de llegada en el logro de una sociedad plenamente liberada. Por esta razón el mito del comunismo como una sociedad transparente y reconciliada —que claramente implica el fin de la política— debe ser abandonado.

V. Política agonista y prácticas artísticas

EL ARTE ocupa un lugar cada vez más central en nuestras sociedades, pero ¿puede aún desempeñar un rol crítico? A menudo se afirma que en el capitalismo tardío la estética ha triunfado en todos los ámbitos, y que el efecto de este triunfo ha sido la creación de una cultura hedonista en la que ya no hay lugar para que el arte ofrezca una experiencia verdaderamente subversiva. El desdibujamiento de los límites entre arte y publicidad es tal, que la idea misma de espacios públicos críticos ha perdido su sentido. Con el control generalizado del mercado, la distinción entre lo público y lo privado ha dejado de ser relevante, ya que incluso lo público se ha privatizado. Cada gesto crítico es rápidamente recuperado y neutralizado por las fuerzas del capitalismo corporativo.

Es cierto que esta situación no es por completo nueva. El desarrollo de la industria cultural fue un tema de preocupación para Adorno y Horkheimer, quienes la percibieron como el momento en que el modo de producción fordista logró introducirse por fin en el campo de la cultura. Ellos presentaron este desarrollo como una nueva etapa en el proceso de mercantilización y subyugación de la sociedad a los requisitos de la producción capitalista.

Sin embargo, Adorno aún creía en la posibilidad de que el arte ofreciera un espacio de autonomía. Es precisamente esta posibilidad la que algunos afirman que ha desaparecido, declarando que las peores pesadillas de Adorno y Horkheimer se han vuelto realidad. El arte ha sido subsumido por la estética del capitalismo biopolítico, y la producción autónoma ya no resulta posible. La producción de símbolos se ha convertido

en un objetivo central del capitalismo, y a través del desarrollo de las industrias creativas los individuos están ahora totalmente sometidos al control del capital. No solo los consumidores sino también los productores culturales son prisioneros de la industria cultural dominada por las corporaciones mediáticas y del entretenimiento. Todos hemos sido transformados en funciones pasivas del sistema capitalista.

Afortunadamente, este diagnóstico pesimista no es compartido por todos. Por ejemplo, algunos teóricos postoperaístas sostienen que el análisis de Adorno y Horkheimer, que está basado en el modelo fordista, ya no ofrece una guía útil para examinar las nuevas formas de producción que se han vuelto dominantes en el modo posfordista de regulación capitalista. Ellos consideran que estas nuevas formas de producción permiten el surgimiento de nuevos tipos de resistencia, y conciben la posibilidad de una revitalización del proyecto emancipatorio, al que las prácticas artísticas podrían hacer una contribución decisiva.

Paolo Virno, por ejemplo, pinta un panorama muy diferente al de Horkheimer y Adorno. En *Gramática de la multitud* afirma que las industrias culturales han desempeñado un importante rol en la transición del fordismo al posfordismo. Desde su perspectiva, representan la "matriz del posfordismo". Con el desarrollo del trabajo inmaterial en el capitalismo avanzado, el proceso de trabajo se ha vuelto performativo y moviliza los requisitos más universales de la especie: la percepción, el lenguaje, la memoria y los sentimientos. La producción contemporánea es ahora "virtuosa", y el trabajo productivo en su totalidad se apropia de las características especiales del artista performativo. Estamos asistiendo a un proceso de hibridación entre las esferas del trabajo, la acción política y la reflexión intelectual, que antes eran distintas porque estaban respaldadas por principios y criterios radicalmente heterogéneos. En la actualidad, las fronteras entre la actividad intelectual pura, la acción política y el trabajo se han disuelto, y el trabajo posfordista ha absorbido dentro suyo muchas de las características de la acción política.

Esta transformación abre el camino para nuevas formas de relaciones sociales, donde el arte y el trabajo existen en nuevas configuraciones.

¹ Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, Los Ángeles, Semiotext(e), 2004 [trad. esp.: *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003].

El objetivo de las prácticas artísticas debería ser alentar el desarrollo de esas nuevas relaciones sociales que son posibles por la transformación del proceso de trabajo. Su tarea principal es la producción de nuevas subjetividades y la elaboración de nuevos mundos. En la actual situación, lo que se necesita es una ampliación del campo de intervención artística, con artistas operando en una multiplicidad de espacios sociales fuera de las instituciones tradicionales, a fin de oponerse al programa de movilización social total del capitalismo.

Con una perspectiva diferente, André Gorz señala también las potencialidades de las nuevas formas de producción cuando escribe que

cuando la autoexplotación adquiere un rol central en el proceso de valorización, la producción de la subjetividad se vuelve un terreno del conflicto central [...] Las relaciones sociales que eluden la apropiación de valor, el individualismo competitivo y el intercambio en el mercado hacen aparecer, por contraste, a estos últimos en su dimensión política, como extensiones del poder del capital. Así, se hace posible un frente de resistencia total a este poder que necesariamente excede el ámbito de la producción de conocimiento con miras a nuevas prácticas de vida, consumo y apropiación colectiva de los espacios comunes y de la cultura cotidiana.²

Yo también considero que el terreno de la producción de la subjetividad posee una importancia estratégica. Coincido con Brian Holmes en que "el arte puede ofrecer una oportunidad para que la sociedad reflexione colectivamente sobre las figuras imaginarias de las que depende para su propia coherencia y su autocomprensión".³ Estoy convencida de que las prácticas artísticas y culturales pueden ofrecer espacios de resistencia que socaven el imaginario social necesario para la reproducción capitalista. Pero creo que para aprehender su potencial político, deberíamos concebir las formas de resistencia artística como intervenciones agonistas dentro del contexto de las luchas contrahegemónicas.

En el capítulo IV afirmé que para comprender de manera adecuada la transición del fordismo al posfordismo es necesario introducir su

² Entrevista con André Gorz, en *Multitudes*, núm. 15, 2004, p. 209.

³ Brian Holmes, "Artistic Autonomy and the Communication Society", en *Third Text*, vol. 18, núm. 6, 2004, pp. 547-555.

dimensión hegemónica. Sugerí que esto podría hacerse utilizando varias de las ideas que hallamos en el libro de Luc Boltanski y Ève Chiapello *El nuevo espíritu del capitalismo*, en el que destacan el papel desempeñado por lo que ellos denominan **"la crítica artística"** en la transformación que sufrió el capitalismo en las últimas décadas del siglo xx.⁴ **Allí nos muestran cómo las estrategias estéticas de la contracultura** —la búsqueda de autenticidad, el ideal de la autogestión, la exigencia antijerárquica, y las demandas de autonomía planteadas por los nuevos movimientos de la década de 1960— **han sido utilizadas en el desarrollo de la economía de redes posfordista para promover las condiciones requeridas por el actual modo de regulación capitalista.** A través de la **"neogestión"** la crítica artística se ha convertido en un elemento importante de la productividad capitalista.

A primera vista, este análisis pareciera respaldar la visión pesimista de la pérdida de la función crítica del arte. Pero al haberme permitido ver la transición del fordismo al posfordismo en términos hegemónicos, Boltanski y Chiapello en realidad me han brindado el marco para el argumento que quiero presentar en este capítulo sobre la importancia de las prácticas artísticas y culturales en la lucha contrahegemónica. En efecto, **cuando la actual hegemonía neoliberal es percibida en términos de una "revolución pasiva", como el resultado de un conjunto de intervenciones políticas en un campo complejo de fuerzas económicas, legales e ideológicas, su naturaleza discursiva se pone en evidencia.**

Dicha hegemonía es el resultado de una **construcción discursiva** que **articula de una manera muy específica una variedad de prácticas, discursos y juegos del lenguaje de naturaleza muy diversa.** Si esto puede ser percibido como la consecuencia natural del progreso tecnológico, se debe a que, a través de un **proceso de sedimentación,** **el origen político de aquellas prácticas contingentes se ha borrado; se naturalizaron, y las formas de identificación que produjeron han cristalizado en identidades que se dan por sentadas.** Este es el motivo por el cual las prácticas e instituciones neoliberales aparecen como el resultado de procesos naturales, como **un destino que debemos aceptar porque "no hay ninguna alternativa".**

La importancia de la aproximación hegemónica a las prácticas artísticas y su relación con la política es que destaca el hecho de que la

⁴ Luc Boltanski y Ève Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, Londres y Nueva York, Verso, 2005 [trad. esp.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002].

confrontación hegemónica no se limita a las instituciones políticas tradicionales. También tiene lugar en la multiplicidad de lugares donde se construye la hegemonía, revelando la importancia política de lo que generalmente es denominado "sociedad civil". Como ha sostenido Antonio Gramsci, es aquí donde se establece una concepción particular del mundo y se define una interpretación específica de la realidad —aquello a lo que él se refiere como "sentido común", que brinda el terreno en el cual se construyen formas específicas de subjetividad—. Y destaca en forma reiterada la importancia crucial de las prácticas culturales y artísticas en la formación y la difusión del sentido común, resaltando el papel decisivo que desempeñan dichas prácticas en la reproducción o desarticulación de una determinada hegemonía. Si es el resultado de una articulación discursiva, el sentido común puede ser transformado mediante intervenciones contrahegemónicas, y es aquí donde las prácticas culturales y artísticas pueden desempeñar un papel decisivo.

Al destacar el papel de las prácticas culturales en la productividad capitalista, los análisis de Boltanski y Chiapello también confirman cómo, en tiempos de producción posfordista, este papel se ha vuelto absolutamente crucial. El capitalismo actual depende cada vez más de las técnicas semióticas para crear los modos de subjetivación necesarios para su reproducción. En la producción moderna, el control de las almas —tal como lo formula Foucault— juega un papel estratégico en el dominio de los afectos y las pasiones. Las formas de explotación características de las épocas en que el trabajo manual era dominante han sido remplazadas por otras nuevas, que requieren de modo constante la creación de nuevas necesidades y el incesante deseo de adquisición de bienes. Esto explica por qué, en nuestras sociedades de consumo, la publicidad desempeña un papel tan importante.

Sin embargo, este papel no se limita a la promoción de productos específicos. También produce mundos de fantasía con los cuales los consumidores de bienes se pueden identificar. En la actualidad, comprar algo significa introducirse en un mundo específico, volverse parte de una comunidad imaginada. Para mantener su hegemonía, el sistema capitalista actual necesita movilizar constantemente los deseos de la gente y moldear sus identidades. Es la construcción de la propia identidad del comprador lo que está en juego en las técnicas publicitarias.

Una política contrahegemónica debe, por lo tanto, involucrarse en este terreno a fin de fomentar otras formas de identificación. Aunque uno

de los objetivos de la lucha hegemónica ha sido siempre **la producción agonista de nuevas subjetividades**, resulta claro que, en la etapa actual del capitalismo, dicho terreno es más importante que nunca.

ESPACIOS PÚBLICOS AGONISTAS

Una vez que se ha reconocido la importancia crucial del campo cultural, ¿cómo pueden contribuir las prácticas culturales y artísticas al desafío contrahegemónico de la hegemonía neoliberal?

Antes de abordar esta cuestión quisiera aclarar que **no percibo la relación entre arte y política en términos de dos campos constituidos en forma separada** —el arte por un lado y la política por otro— entre los cuales debe establecerse una relación. **Existe una dimensión estética en lo político, así como también existe una dimensión política en el arte**. Desde el punto de vista de la teoría de la hegemonía, las prácticas artísticas **cumplen una función en la constitución y el mantenimiento de un orden simbólico dado, o en su desafío, y es por esto que tienen necesariamente una dimensión política**. Lo político, por su parte, tiene que ver con el **ordenamiento simbólico de las relaciones sociales, y es allí donde reside su dimensión estética**. Por esta razón considero que establecer una distinción entre arte político y no político no tiene ninguna utilidad.

La cuestión crucial tiene que ver, más bien, con las posibles formas de arte *crítico*. **De acuerdo con el enfoque que estoy defendiendo, esto significa examinar las diferentes maneras en que las prácticas artísticas pueden contribuir a alterar la hegemonía dominante**. El tratamiento de este tema requiere explorar el papel de las prácticas artísticas críticas en el espacio público. **No me estoy refiriendo aquí a un único espacio, sino a una multiplicidad de superficies discursivas y espacios públicos**. En segundo lugar, aunque no existe un principio de unidad subyacente ni un centro predeterminado de esta diversidad de espacios, siempre hay diversas formas de articulación entre ellos. No estamos frente al tipo de dispersión que conciben algunos pensadores posmodernistas, ni estamos frente al tipo de espacio "liso" que describen Deleuze y sus seguidores. **Los espacios públicos son siempre estriados y se estructuran hegemoníamente**. Una determinada hegemonía es el resultado de una articulación específica de una diversidad de espacios, y esto significa que

la lucha hegemónica también consiste en un intento de crear una forma diferente de articulación entre espacios públicos.

¿Qué distingue al enfoque agonista del espacio público de otros enfoques? Su principal característica es que desafía la visión más difundida que influye —aunque de diferentes maneras— en la mayoría de los enfoques del espacio público. Según el punto de vista aceptado, el espacio público constituye el terreno en el que se busca crear consenso. De acuerdo con el enfoque agonista, por el contrario, el espacio público es el lugar en el que puntos de vista en conflicto se enfrentan sin ninguna posibilidad de una reconciliación final. Esta concepción es claramente muy diferente de aquella que defiende Jürgen Habermas, quien presenta lo que él denomina la “esfera pública” como el sitio en el que se desarrolla la deliberación que tiene como objetivo alcanzar un consenso racional.

Está claro que Habermas acepta en la actualidad que, dadas las limitaciones de la vida social, resulta poco probable lograr efectivamente un consenso de ese tipo, y considera su “situación ideal de comunicación” como una “idea reguladora”. Sin embargo, desde la perspectiva del enfoque hegemónico, los impedimentos para la situación ideal de habla habermasiana no están vinculados solo a limitaciones empíricas, sino que son de naturaleza ontológica. Como señalé en el primer capítulo, uno de los principios fundamentales de la agonística es que el tipo de consenso racional que postula el enfoque de Habermas constituye una imposibilidad conceptual, ya que presupone la posibilidad de un consenso sin exclusión, que es precisamente lo que el enfoque hegemónico revela como imposible.

El modo en que se conciben los espacios públicos tiene importantes consecuencias para las prácticas artísticas y culturales, ya que aquellos que fomentan la creación de espacios públicos agonistas van a concebir al arte crítico de una manera muy diferente de aquellos cuyo objetivo es la creación de consenso. El enfoque agonista percibe al arte crítico como constituido por una diversidad de prácticas artísticas que ponen de relieve la existencia de alternativas al actual orden pospolítico. Su dimensión crítica consiste en hacer visible aquello que el consenso dominante tiende a ocultar y borrar, en dar voz a todos aquellos que son silenciados dentro del marco de la hegemonía existente. Sin embargo, hay un punto que debe ser aclarado para evitar malentendidos respecto del modo en que el enfoque agonista entiende la crítica. Según este punto de

vista, las prácticas artísticas críticas no aspiran a subvertir una supuesta falsa conciencia con el fin de revelar la "verdadera realidad". Esto estaría reñido con las premisas antiesencialistas de la teoría de la hegemonía, que rechaza la idea misma de una "conciencia verdadera". Como señalé antes, las formas específicas de individualidad se construyen siempre mediante la inserción en una diversidad de prácticas, discursos y juegos de lenguaje. Es por esto que la transformación de las identidades políticas nunca puede ser el resultado de un llamamiento racionalista al verdadero interés del sujeto, sino más bien de la inscripción del agente social en una serie de prácticas que movilizarán sus afectos de un modo que desarticule el marco en el cual tiene lugar el proceso de identificación dominante. Como señala Yannis Stavrakakis, "la crítica al sistema ideológico de sentido no puede ser eficaz si se mantiene en un nivel estrictamente deconstructivo; requiere un mapeo de los fantasmas que sostienen este sistema y un cercamiento de su función sintomática".⁵ Esto significa que para construir identidades opositoras, no resulta suficiente promover simplemente un proceso de "desidentificación". Se necesita un segundo paso. Insistir solo en el primer paso implica quedar atrapado en una problemática de acuerdo con la cual el momento negativo sería suficiente por sí solo para provocar algo positivo, como si las nuevas subjetividades estuvieran disponibles de antemano, listas para emerger con el debilitamiento del peso de la ideología dominante. Tal enfoque, que inspira muchas formas de arte crítico, no logra reconocer la naturaleza de la lucha hegemónica y el complejo proceso de construcción de las identidades.

LAS INTERVENCIONES CONTRAHEGEMÓNICAS DE ALFREDO JAAR

Para ejemplificar mi argumento, voy a tomar el caso de Alfredo Jaar, cuya obra nos ofrece uno de los mejores ejemplos de una resistencia estética influida por la estrategia hegemónica que estoy defendiendo. Podemos encontrar en su práctica la pluralidad de formas de intervención

⁵ Yannis Stavrakakis, *The Lacanian Left. Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2007, p. 81 [trad. esp.: *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010].

artística que requiere un enfoque hegemónico y la multiplicidad de sitios en los que dichas intervenciones deberían tener lugar.

Al definirse como un "artista de proyectos" que responde a cuestiones específicas en lugares específicos, Jaar ha destacado reiteradamente que le resulta vital intervenir en varios campos, no solo en el mundo del arte sino también en espacios públicos y en diversos sitios educativos.⁶ A diferencia de aquellos que afirman que una crítica eficiente solo puede existir por fuera de las instituciones, él considera a las instituciones como un importante ámbito de lucha. Así, combinando estos tres tipos de actividades, logra intervenir en una variedad de sitios en los que se establece y reproduce la hegemonía dominante, contribuyendo de esta manera al desarrollo de acciones contrahegemónicas.

Las intervenciones artísticas de Alfredo Jaar concuerdan con el enfoque hegemónico en varios aspectos. Por lo general han sido descritas como ofreciendo "contrainformación" (George Didi-Huberman) o construyendo un "contraambiente" (Adriana Valdés). En ambos casos, Jaar enfatiza aquello a lo que me he referido previamente como una estrategia de "desarticulación" del "sentido común" existente y de fomento de una variedad de espacios públicos que contribuyen al desarrollo de una "contrahegemonía".

Dicha estrategia se manifiesta claramente en *Questions Questions*, una intervención pública que tuvo lugar en Milán en 2008, considerada por Jaar como su proyecto más gramsciano. Para reaccionar contra el control del espacio público italiano por parte de la red mediática y publicitaria de Berlusconi, colocó carteles en autobuses públicos, carteleras publicitarias, subterráneos y tranvías para plantear preguntas, como ser: "¿La política necesita cultura?" o "¿El intelectual es inútil?". Jaar explicó que su objetivo era "tratar de crear pequeñas fisuras en el sistema" mediante la ocupación de todos los espacios disponibles durante tres meses, con el fin de crear una red de resistencia y restaurar el significado del espacio público, que había sido eliminado por el control de Berlusconi.

Lo que resulta particularmente interesante de esta forma de intervención es su modo de alterar el sentido común planteando preguntas que, aun siendo simples en apariencia, pueden no obstante —en el

⁶ Véase, por ejemplo, la entrevista de Alfredo Jaar con Luigi Fassi, en *Klat*, invierno de 2009-2010, pp. 73 y 74.

contexto específico de intervención— desencadenar reflexiones que despierten el descontento con el estado actual de las cosas. En discrepancia con algunas formas de arte crítico que consideran que la manera de llevar a la gente a la acción es impartiendo lecciones sobre el estado del mundo, y contra el énfasis tan en boga en la transgresión y la denuncia como las formas más radicales de resistencia, Jaar intenta llevar a las personas a la acción creando en ellas un deseo de cambio. Descartando el trato autoritario, prefiere interpelarlas poniendo en marcha un proceso que las hará reflexionar sobre sus creencias incuestionadas. Está convencido de que la mejor manera de llevar a la gente a la acción es haciéndole tomar conciencia de aquello que falta en sus vidas y haciéndole sentir que las cosas podrían ser diferentes.

Un ejemplo excelente de cómo el arte puede contribuir al surgimiento de una necesidad —a que tomemos conciencia de que algo falta en nuestras vidas, despertando así en nosotros un deseo de cambio— es su proyecto para la Skoghall Konsthall en 2000. Invitado a crear una obra para la ciudad sueca de Skoghall, conocida por su industria del papel, y advirtiéndole que esta carecía de un edificio para exhibiciones artísticas, Jaar decidió conseguir el apoyo de la principal empresa papelera para la construcción de una *Konsthall* [galería de arte] construida con papel, con el fin de brindar a los habitantes un espacio para la cultura. Decidió que al día siguiente de su inauguración, con una exhibición de jóvenes artistas suecos, el edificio sería quemado. Y esto es lo que ocurrió, a pesar del hecho de que un grupo de ciudadanos le solicitó que lo salvara. Aunque muy satisfecho por su reacción, Jaar les explicó que no quería imponer a la comunidad una institución por la que nunca habían luchado.

Sin embargo, la historia no terminó allí. Gracias a esta intervención, un creciente número de ciudadanos de Skoghall comenzó a darse cuenta de que había algo que realmente faltaba en su ciudad. Siete años más tarde, Jaar fue invitado de nuevo para diseñar y construir la primera *Konsthall* permanente de Skoghall. Este proyecto es emblemático en varios aspectos. Además de poner de manifiesto la estrategia pedagógica de Jaar —de nunca imponer su propia visión, sino lograr que la gente articule sus propias necesidades—, esta obra también constituye un ejemplo de su capacidad para involucrarse de un modo crítico con las instituciones.

Esto me lleva a lo que considero uno de los aspectos más importantes del trabajo de Jaar: su profunda comprensión del rol que desempeña

el afecto en el proceso de identificación, y del papel de los “apegos apasionados” en la constitución de las identidades políticas. Si las prácticas artísticas pueden desempeñar un papel decisivo en la construcción de nuevas formas de subjetividad, se debe a que, con la utilización de recursos que inducen respuestas emocionales, logran llegar a los seres humanos en el nivel afectivo. Es aquí donde reside el gran poder del arte: en su capacidad para hacernos ver las cosas de una manera diferente y para hacernos percibir nuevas posibilidades.

Como señaló Dewey, las obras de arte nos permiten, a través de la imaginación y las emociones que evocan, participar en nuevas experiencias y establecer formas de relación diferentes a aquellas a las que estamos habituados. Este punto no pretende negar la existencia de una dimensión cognitiva del arte, sino afirmar que es a través de los afectos que podemos llegar al intelecto. Alfredo Jaar es profundamente consciente de esto, y ha desplegado de manera consistente modos de interpelación que transforman la conciencia de la gente al actuar sobre sus emociones. El objetivo de sus intervenciones es dar lugar a nuevos modos de identificación mediante el uso de recursos estéticos. Como comentó en una ocasión, el efecto de la experiencia estética debería ser movilizarnos “a través de nuestros sentidos y de nuestra razón”.

ACTIVISMO ARTÍSTICO

Considero que el enfoque agonista que estoy defendiendo es particularmente adecuado para comprender la contribución que han hecho a la política radical las diferentes formas de activismo artístico que han surgido en los últimos tiempos, y que —de maneras muy distintas— buscan desafiar el consenso existente. Estas prácticas artístico-activistas son de naturaleza muy diversa y han surgido de luchas urbanas muy diferentes, desde Reclaim the Streets en Gran Bretaña, a Tute Bianche en Italia, las campañas Stop Advertising en Francia y el Nike Ground-Rethinking Space en Austria.⁷

⁷ Para una discusión sobre algunas de estas prácticas, véase Autonomie a.f.r.i.k.a.-gruppe, *Manuel de communication guérilla*, París, Zones, 2011 [trad. esp.: *Manual de guerrilla de la comunicación*, Barcelona, Virus, 2000].

Podemos hallar otro ejemplo en la estrategia de "corrección de la identidad" utilizada por los Yes Men. Apareciendo bajo diferentes identidades —por ejemplo, como representantes de la Organización Mundial del Comercio (OMC)—, han desarrollado una sátira muy efectiva de la ideología neoliberal.⁸ Su objetivo es acosar a las instituciones que fomentan el neoliberalismo a expensas del bienestar de la gente, y lo hacen asumiendo las identidades de estas instituciones con el fin de ofrecer correctivos. Por ejemplo, el siguiente texto apareció en 1999 en un sitio web parodiado, diseñado para parecer el verdadero sitio web de la OMC:

La Organización Mundial del Comercio es una burocracia internacional gigantesca cuyo objetivo es ayudar a las empresas mediante el fortalecimiento del "libre comercio" —la libertad de las transnacionales para hacer negocios como crean conveniente—. La OMC coloca esta libertad por encima de todas las demás libertades, incluida la libertad para comer, beber agua, no comer ciertas cosas, tratar a los enfermos, proteger el ambiente, cultivar los propios productos, organizar un sindicato, sostener servicios sociales, gobernar, tener una política exterior. Todas esas libertades están bajo ataque por parte de enormes corporaciones que operan bajo el velo del "libre comercio", ese derecho misterioso que se nos dice que debe prevalecer sobre todos los otros.⁹

Alguna gente confundió este sitio web falso con el verdadero, y los Yes Men lograron incluso aparecer como representantes de la OMC en varios congresos internacionales. En una ocasión, su intervención satírica consistió en proponer un dispositivo telemático de vigilancia de los trabajadores con la forma de un falo de oro de un metro de largo.

Podremos entender mejor el carácter político de estas variedades de activismo artístico si las percibimos como intervenciones contrahegemónicas cuyo objetivo es alterar la imagen serena que intenta difundir el capitalismo corporativo, poniendo así de relieve su carácter represivo. Al poner formas artísticas al servicio del activismo político, estas prácticas

⁸ Véase, por ejemplo, su libro *The Yes Men. The True Story of the End of the World Trade Organization*, Nueva York, The Disinformation Company, 2004 [trad. esp.: *The Yes Men. La verdadera historia del fin de la OMC*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005].

⁹ El sitio web de Yes Men es <www.theyesmen.org>.

“artistas” representan una dimensión importante de la política radical. Pueden ser percibidas como acciones contrahegemónicas en reacción a la apropiación capitalista de la estética y su objetivo de asegurar y expandir el proceso de valorización.

Sin embargo, contrariamente a lo que parecen creer algunos artistas, esto no significa que las prácticas artistas puedan realizar por sí solas las transformaciones necesarias para el establecimiento de una nueva hegemonía. Como sostuvimos Ernesto Laclau y yo en *Hegemonía y estrategia socialista*, una política democrática radical requiere la articulación de diferentes niveles de lucha, a fin de crear entre ellos una cadena de equivalencia.¹⁰ Sería ilusorio creer que el activismo artístico podría, por sí solo, provocar el fin de la hegemonía neoliberal.

MUSEOS E INSTITUCIONES

Voy a discrepar también con la idea de que el “activismo” es la única forma en la que puede existir el arte crítico en la actualidad. Por eso estoy en desacuerdo con aquellos que afirman que las formas de arte más tradicionales no pueden ser críticas, y que los artistas deberían evitar las instituciones artísticas tradicionales. Tal postura constituye la expresión, en el ámbito artístico, del rechazo a las instituciones públicas propugnado por el tipo de crítica radical con la que disenti en el capítulo iv. Esta afirma que la acción política solo debería estar orientada a retirarse de las instituciones existentes y renunciar a toda forma de pertenencia. Los vínculos institucionales son presentados como obstáculos para las nuevas formas no representativas de “democracia absoluta” adecuadas para la autoorganización de la multitud.

El enfoque del éxodo niega la posibilidad de una lucha contrahegemónica dentro de las instituciones que desarticule los elementos constitutivos de la hegemonía neoliberal. Percibe a todas las instituciones como representantes monolíticos de las fuerzas a ser destruidas, y todo

¹⁰ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, 2ª ed., Londres y Nueva York, Verso, 2001 [trad. esp. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].

intento de transformarlas es desestimado como una ilusión reformista. Se propugna una estrategia de "deserción" y de creación de nuevas relaciones sociales fuera del marco institucional existente. Lo que se excluye es una crítica inmanente de las instituciones, cuyo objetivo es transformarlas en un terreno para combatir el orden hegemónico.

En el ámbito artístico y cultural, tal enfoque implica que las prácticas artísticas críticas solo pueden resultar eficaces cuando tienen lugar fuera de las instituciones culturales. Según este punto de vista, concebir los museos, por ejemplo, como un lugar apropiado para la intervención política crítica significaría pasar por alto las múltiples fuerzas —económicas y políticas— que hacen posible su propia existencia. Aquí la estrategia consiste de nuevo en ignorar las instituciones y ocupar otros espacios por fuera del ámbito institucional. En mi opinión, tal perspectiva está profundamente errada y es claramente desalentadora, ya que nos impide reconocer la multiplicidad de vías que existen para el involucramiento político. Creer que las instituciones existentes no pueden convertirse en un ámbito de disputa significa ignorar las tensiones que siempre existen dentro de una determinada configuración de fuerzas y la posibilidad de actuar de un modo que subvierta su forma de articulación.

Considero que, lejos de estar condenados a desempeñar el papel de instituciones conservadoras, dedicadas al mantenimiento y la reproducción de la hegemonía existente, los museos y las instituciones artísticas pueden contribuir a subvertir el marco ideológico de la sociedad de consumo. De hecho, podrían ser transformados en espacios públicos agonistas donde esta hegemonía sea abiertamente combatida. Desde sus inicios, la historia del museo ha estado vinculada a la construcción de la hegemonía burguesa, pero esta función puede ser alterada. Como nos enseñó Wittgenstein, el significado siempre depende del contexto, y es el uso lo que determina el sentido.

Esto es igualmente cierto en el caso de las instituciones, y deberíamos descartar la idea esencialista de que algunas instituciones están en esencia destinadas a cumplir una función inmutable. De hecho, ya hemos sido testigos de cómo —siguiendo la tendencia neoliberal— muchos museos han abandonado su función original de educar a los ciudadanos en la cultura dominante, y han sido reducidos a lugares de entretenimiento para un público de consumidores. El principal objetivo de estos museos "posmodernos" es ganar dinero mediante exhibiciones taquilleras y

la venta de una diversidad de productos para turistas. El tipo de "participación" que promueven se basa en el consumismo, y contribuyen activamente a la comercialización y despolitización del campo cultural.

Sin embargo, este giro neoliberal no es la única forma de evolución posible. Se puede concebir otra que se oriente en una dirección progresista. Tal vez en otras épocas haya tenido sentido la idea de abandonar los museos con el fin de abrir nuevas sendas para las prácticas artísticas. Pero en las actuales condiciones, en las que el mundo del arte está colonizado casi en su totalidad por el mercado, los museos pueden convertirse en lugares privilegiados para escapar de su dominio. Como señaló Boris Groys, el museo, que ha sido despojado de su rol normativo, podría percibirse como un lugar privilegiado para que las obras de arte sean presentadas en un contexto que les permita distinguirse de los productos comerciales.¹¹ Concebido de esta manera, podría ofrecer espacios para resistir los efectos de la creciente comercialización del arte.

Repensar la función de los museos siguiendo estas líneas constituye un primer paso hacia su percepción como un sitio posible para contrarrestar la dictadura del mercado mediático global. De hecho, ya existen diversos ejemplos de museos e instituciones de arte que facilitan la estrategia del "involucramiento crítico" que estoy proponiendo. Uno de los más conocidos es el Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA), que bajo la dirección de Manuel Borja-Villel (que ahora dirige el Reina Sofía en Madrid) creó exitosamente un nuevo modelo de lo que un museo puede llegar a ser.¹²

Entre 2000 y 2008, el MACBA lanzó varios proyectos inspirados en la pedagogía crítica con el fin de recuperar el rol del museo como institución educativa y como parte constitutiva de la esfera pública. Con el objetivo de proponer una lectura alternativa sobre el arte moderno, el MACBA comenzó a desarrollar una colección y a organizar exhibiciones temporarias privilegiando a artistas y corrientes artísticas que habían sido ignorados por el discurso dominante en torno a la modernidad artística.

¹¹ Véase, por ejemplo, Boris Groys, "The Logic of Aesthetic Rights", en *Art Power*, Cambridge (MA), MIT Press, 2008.

¹² Un excelente panorama de las actividades del MACBA durante estos años puede encontrarse en Jorge Ribalta, "Experiments in a New Institutionality", en *Relational Object, MACBA Collections 2002-2007*, Barcelona, MACBA, 2010 [trad. esp.: "Experimentos para una nueva institucionalidad", en *Objetos relacionales*, Barcelona, Colección MACBA, 2002-2007].

Otro objetivo del MACBA fue establecer una relación dinámica entre el museo y la ciudad, y ofrecer un espacio para el debate y el conflicto. Buscando formas en las que el arte podría hacer una contribución significativa a una multiplicación de los espacios públicos, el museo fomentó el contacto entre diferentes movimientos sociales.

Por ejemplo, la serie de talleres organizados en 2002 denominada *De la acción directa como una de las bellas artes* reunió a colectivos artísticos y movimientos sociales para examinar las posibles formas de conectar las luchas políticas locales con las prácticas artísticas. Se organizaron varios talleres en torno a temas como el trabajo precario, las fronteras y la inmigración, el aburguesamiento, los nuevos medios de comunicación y las políticas emancipatorias. Otro ejemplo de colaboración con los nuevos movimientos sociales fue *¿Cómo queremos ser gobernados?*, un proyecto concebido como un contramodelo frente al Fórum Universal de las Culturas de 2004 lanzado por el Ayuntamiento de Barcelona. Utilizando la cultura como un pretexto, el verdadero objetivo de este foro era promover la "renovación urbana" de la línea costera de la ciudad, que iba a resultar muy lucrativa para los desarrolladores inmobiliarios. Curado por Roger Buerger, el proyecto *¿Cómo queremos ser gobernados?* tuvo lugar en diversas áreas de la zona a ser remodelada. Fue una exhibición en proceso que combinaba el trabajo artístico y las dinámicas sociales, e incluía debates con los movimientos vecinales.

La experiencia del MACBA representa una alternativa radical al museo moderno y posmoderno, pero vale la pena mencionar muchos otros tipos de iniciativas. En la Moderna Galerija en Liubliana, la directora Zdenka Badovinac ha implementado una estrategia muy interesante para destacar las diferencias entre las realidades sociales de Oriente y Occidente, subrayando las divergencias entre los movimientos neovanguardistas en las dos regiones.¹³ Según su punto de vista, un museo de arte contemporáneo no debería ocultar los antagonismos bajo un pluralismo de pura diversidad, sino que debería destacarlos. Debe plantear la formación de una narrativa paralela y crear las bases para la recepción del arte del modo en que ha evolucionado en contextos muy diferentes. Con este fin, Badovinac reunió una serie de proyectos conectados a los Balcanes

¹³ Véase, por ejemplo, Zdenka Badovinac, "Contemporary as Points of Connection", en *E-flux Journal. What Is Contemporary Art?*, Berlín, Sternberg Press, 2010, pp. 152-156.

y a Europa del Este en general. El objetivo era ofrecer a las instituciones locales más posibilidades de producir conocimiento acerca de su propia historia, y esto indirectamente modificaría el sistema artístico global.

LOS ARTISTAS COMO INTELECTUALES ORGÁNICOS

Reconocer la dimensión política de las intervenciones artísticas críticas de un modo agonista supone desafiar la idea según la cual ser político significa ofrecer una crítica radical que requiere una ruptura total con el estado existente de las cosas. Esta idea es la que sostiene el enfoque que plantea que el arte ya no puede desempeñar un papel crítico, ya que ningún gesto crítico puede escapar a la recuperación. Un error similar es cometido por aquellos que creen que radicalidad significa transgresión, y que cuanto más transgresoras sean las prácticas, más radicales serán. Cuando estas personas ven que estas transgresiones son recuperadas por los medios, también llegan a la conclusión de que es imposible que el arte desempeñe un papel crítico.

Por la misma razón deberíamos criticar la visión según la cual el arte crítico solo puede consistir en manifestaciones de rechazo y debería ser la expresión de una negación absoluta, un testimonio de lo "irremediable" e "irrepresentable", como lo formularían los defensores de lo sublime. Otro error frecuente consiste en concebir el arte crítico en términos morales, asignándole el rol de la condena moral. Dada la actual situación, en la que ya no hay criterios acordados para juzgar la producción artística, hay una marcada tendencia a sustituir los juicios estéticos por juicios morales y a pretender que esos juicios morales son también políticos. En mi opinión, todas estas concepciones son "antipolíticas", ya que no logran aprehender la naturaleza de la lucha política hegemónica.

Cuando concebimos a las prácticas artísticas críticas como intervenciones contrahegemónicas, pueden contribuir a la creación de una multiplicidad de lugares en los que la hegemonía dominante puede ser cuestionada. Considero que aquellos que trabajan en el campo del arte y la cultura pertenecen a la categoría de lo que Gramsci denomina "intelectuales orgánicos".

En la actualidad, los artistas ya no pueden pretender constituir una vanguardia que ofrece una crítica radical. Pero esto no es motivo para

proclamar que su papel político ha concluido; tienen un rol importante para desempeñar en la lucha hegemónica. Mediante la construcción de nuevas prácticas y nuevas subjetividades, pueden contribuir a subvertir la configuración de poder existente. De hecho, este ha sido siempre el rol de los artistas, y es solo la ilusión modernista de la posición privilegiada del artista lo que nos ha hecho creer lo contrario. Una vez que se abandone esta ilusión —junto con la concepción revolucionaria de la política que la acompaña— podremos concebir de manera apropiada el papel crítico que las prácticas artísticas y culturales pueden desempeñar en la actualidad.

AL REVISAR los artículos incluidos en este libro para su publicación, me llamó la atención el hecho de que, con el estallido de protestas populares en Medio Oriente y en Occidente durante 2011 y 2012, muchas de las cuestiones que había estado abordando a nivel teórico de pronto habían adquirido una actualidad apremiante. Para tomar en cuenta esta nueva coyuntura, durante el proceso de edición agregué en varios capítulos algunas referencias a hechos recientes. Pero considero que esto merece una mayor reflexión, y es lo que me propongo hacer en esta conclusión.

Quiero dejar en claro desde el comienzo que difiero de la tendencia a poner en una misma bolsa las luchas en Túnez y Egipto (para no mencionar Libia, o incluso Siria), las revueltas en los suburbios en Francia, los disturbios en Gran Bretaña, las manifestaciones en Israel, las movilizaciones populares en Grecia, los campamentos de Indignados en España, el movimiento estudiantil en Chile y en Quebec, y las diversas formas de Occupy en Estados Unidos y en Europa. Estoy convencida de la importancia de no homogeneizar estos movimientos tan heterogéneos.

Sin duda en muchos casos podemos hallar características similares, por ejemplo el uso de redes sociales como Facebook o sitios de micro-mensajes como Twitter, pero su rol con frecuencia se ha exagerado mucho. En el caso de Túnez y Egipto, por ejemplo, hacer referencia a una "revolución de Google" resulta claramente absurdo. De hecho, en el caso de Medio Oriente lo que parece haber desempeñado un rol crucial es la televisión, ya que —a diferencia de Internet— era accesible para muchos sectores populares, ya fuera en sus hogares o en cafeterías locales.

Una característica común más significativa tiene que ver con la ocupación espacial de lugares públicos. No se puede negar la influencia que ha tenido el modelo de la plaza Tahrir de El Cairo en la ocupación de la Puerta del Sol en Madrid y de la plaza Syntagma en Atenas, así como también en los diversos campamentos Occupy. Pero los motivos que llevaron a la gente a manifestarse en esos lugares fueron muy diferentes. En Medio Oriente, las manifestaciones estuvieron dirigidas contra regímenes dictatoriales, mientras que en Europa y Estados Unidos fueron principalmente expresiones de resistencia contra las deficiencias del sistema democrático y su sumisión al poder financiero. Esos movimientos son producto de circunstancias muy específicas, y sus objetivos son diferentes. Proclamar que anuncian un nuevo tipo de política "molecular", destinada a desplazar a las "arcaicas" formas representativas de la política, resulta muy problemático. Además, nos lleva a negar la especificidad de sus diversos contextos y características particulares.

Este no es el lugar indicado para realizar un estudio detallado de aquellas diversas movilizaciones populares; lo que me interesa es algo diferente. Me propongo examinar las respuestas de los teóricos políticos radicales a esos movimientos y las diferentes maneras en que estos han sido interpretados. Se han planteado muchos argumentos en nombre de lo que es interpretado como un nuevo tipo de activismo —motivado por un deseo universal por "el común"—, y estos argumentos son dignos de análisis. Debido a que tocan directamente varias de las cuestiones que he tratado en este libro, esto me dará la oportunidad de analizar la pertinencia de mi enfoque agonista para comprender la especificidad de la situación actual.

Dejando de lado las revueltas de Medio Oriente —que requieren un análisis diferente—, me voy a concentrar en cómo se han interpretado las diversas movilizaciones en las sociedades democráticas liberales. Entre los comentaristas políticos podemos observar un amplio acuerdo al menos en un aspecto: las protestas recientes no son meras reacciones a las actuales medidas de austeridad. Revelan un malestar político más profundo frente a las instituciones democráticas, cuya crisis ponen de relieve. Sin embargo, las opiniones difieren en lo que respecta a las causas de dicha crisis y las soluciones necesarias para remediarla. Al examinar esas divergencias, veremos que derivan de las diferentes aproximaciones a la política radical —según sea en términos de "deserción" o de

“involucramiento crítico”— que ya analicé en el capítulo iv. Es sin duda esta dicotomía la que influye en los modos contrapuestos de enmarcar las interpretaciones de las recientes protestas y de evaluar su potencial.

¿UN NUEVO TIPO DE ACTIVISMO?

Como punto de partida, quiero hacer una importante distinción. Entre las movilizaciones populares que han tenido lugar recientemente en las sociedades democráticas liberales, hay algunas que siguen patrones de izquierda más tradicionales y otras que no lo hacen. A pesar de que existen innegables similitudes entre ellas, resulta erróneo situar en la misma categoría a los Indignados españoles y al movimiento estudiantil de Chile, como a menudo ocurre. En el caso chileno, observamos algo que se acerca más a una clásica movilización estudiantil de izquierda que lucha por una mejor educación y con demandas específicas dirigidas al Estado. Se encuentra formalmente organizado, con líderes electos que no rechazan su filiación partidaria. De hecho, su líder principal, Camila Vallejo, es miembro del Partido Comunista y tiene planes de postularse como candidata en las elecciones nacionales.*

La situación es completamente diferente en el caso de los Indignados del movimiento del 15M, que reclaman “¡Democracia real Ya!” Ellos rechazan el sistema democrático representativo en favor de una democracia “real” y promueven el “asambleísmo” en lugar del “parlamentarismo”. Se niegan a tener cualquier tipo de vínculo con las instituciones políticas tradicionales, como ser elecciones, partidos y sindicatos, insistiendo en permanecer sin líderes.

Podemos hallar una similar postura negativa hacia la política representativa en los *Aganaktismenoi* —la versión griega de los Indignados—, y en algunos de los diversos movimientos Occupy en Europa y América del Norte, aunque en el último caso al menos hay una indicación de quién es el enemigo: las instituciones financieras, presentadas como el 1% que oprime al restante 99 por ciento.

* Camila Vallejo se postuló en las elecciones parlamentarias de 2013 y resultó electa diputada por el distrito 26 (La Florida). [N. de la T.]

Lo que también comparten Indignados y Ocupantes es su carácter horizontal rizomático. Funcionan como redes sin líder, como plataformas sin centro. En sus inicios, antes de ser desalojados por las autoridades locales, su foco estaba puesto en establecer campamentos en plazas públicas. Actualmente, habiendo pasado a una segunda fase, están intentando diversificar sus formas de protesta mediante el activismo a nivel barrial y mediante la organización en torno a cuestiones específicas relativas al endeudamiento, las ejecuciones hipotecarias y los desalojos, entre otras. Aunque algunas de esas iniciativas parecen prometedoras, no resulta fácil predecir el futuro de estos movimientos ahora que han sido obligados a abandonar sus bases originales. En cualquier caso, desde el comienzo han sido muy diversos y han funcionado de un modo descentralizado, y es poco probable que evolucionen de la misma manera.

Lo que ya resulta evidente es que en España y Grecia, donde la naturaleza de las protestas ha sido transformada por la participación de nuevos sectores, se ha dado un salto importante. En el caso de España —donde el Partido Popular (PP), de derecha, ocupa actualmente el poder con una mayoría absoluta— las protestas se han ampliado y han adquirido un carácter diferente. Se han organizado movilizaciones masivas lideradas por sindicatos, en las que diferentes sectores de la población manifiestan su rechazo al drástico programa de austeridad del PP, centrado en la privatización de los servicios públicos, la recentralización administrativa y la criminalización de la protesta.

Esto ocurre también en Grecia, donde luego de la desaparición casi total de los *Aganaktismenoi*, se observan ahora protestas masivas organizadas por el partido radical de izquierda Syriza en contra de las políticas del partido conservador en el poder, Nueva Democracia. Esto indica, como argumentaré más adelante, que no debería subestimarse el rol de los partidos de izquierda al concebir el futuro de estos movimientos y su potencial para el cambio.

Cuando se toman en cuenta estos últimos acontecimientos, se pone de relieve la compleja naturaleza de las protestas. Es por esto que su crítica al actual sistema democrático puede ser interpretada de diferentes maneras. Entre los manifestantes podemos hallar activistas que están en contra de cualquier forma de representación, que expresan un rechazo total a la democracia liberal y anhelan una sociedad reconciliada consigo misma mediante la democracia directa. Sin embargo, el objetivo de otros

grupos no es deshacerse de las instituciones representativas, sino mejorarlas a fin de volverlas más responsables ante la ciudadanía. Privilegiando el primer tipo de crítica, muchos teóricos influidos por el enfoque del éxodo han interpretado las recientes movilizaciones como una manifestación del poder de la multitud en la construcción de nuevas formas de relaciones sociales por fuera de las instituciones tradicionales. Las celebran como la realización del “común” y presentan sus campamentos como una prefiguración de la “democracia absoluta”.

Algunos teóricos influidos por el enfoque del éxodo han destacado el surgimiento de nuevas prácticas democráticas de naturaleza “horizontalista” y “presentista”. Isabell Lorey, por ejemplo, que ve a estos movimientos como característicos de las nuevas formas de lucha emprendidas por los trabajadores precarios típicos del posfordismo, sostiene que lo que los Indignados españoles propugnan con su llamado a la “¡Democracia real Ya!” no es tanto una democracia directa, en la cual todos los ciudadanos puedan participar, sino una interpretación radicalmente diferente de la democracia, más allá de la representación —una democracia *in actu* a la que ella denomina “democracia presentista”. En su opinión, dicha perspectiva “presentista” caracteriza a los movimientos Occupy en general, y es allí donde reside su innovación. Vale la pena citar su análisis en detalle, ya que ofrece una versión particularmente elocuente de este punto de vista:

Los movimientos Occupy significan un éxodo de las dos figuras complementarias de la democracia directa y representativa, un éxodo de la institucionalización vertical y unificadora, porque actúan de un modo no jurídico y practican la democracia de una manera horizontal y presentista. Esto no es otra cosa que una ruptura con el orden existente de la democracia “occidental”. El éxodo se manifiesta en la plaza pública central, en la reunión de la multitud y en la práctica de nuevas formas de vida. Este movimiento presentista está autoorganizando e instituyendo un poder democrático constituyente, que no pretende repetir las viejas luchas por la toma del poder, sino que busca en cambio liberarse de la lógica jurídica de la representación y la soberanía.¹

¹ Isabell Lorey, “On Democracy and Occupation. Horizontality and the Need for New Forms of Verticality”, en Pascal Gielen (ed.), *Institutional Attitudes. Instituting Art in a Flat World*, Amsterdam, Valiz, 2013, p. 53.

Lorey afirma que los diversos movimientos de ocupación representan cambios radicales en la política, la sociedad y la economía, y señalan la emergencia de un "poder constituyente más allá de la representación". Siguiendo el análisis de Antonio Negri, ella percibe este poder constituyente como un proceso que no puede ser representado ni encarnado en un poder judicial institucionalizado. Insiste en que debe rechazar la mediación a través de la representación y en que no debería ser domesticado en un "pueblo". La democracia presentista es, por lo tanto, lo opuesto a la democracia representativa; se trata de prácticas políticas colectivas sin ninguna pretensión de gobierno.

Ciertas movilizaciones como Occupy han recibido gran atención, y su repercusión es innegable, pero eso no debería hacernos olvidar que no es la primera vez que los ciudadanos se han reunido por fuera de los canales políticos tradicionales para hacer oír su voz. Como nos recuerda una investigación reciente desarrollada bajo la dirección de Mary Kaldor y Sabine Selchow, lo que ellas denominan política "subterránea" ha estado presente desde hace algún tiempo, y lo que hemos vivido en 2011 y 2012 es una "ebullición" de la política subterránea.² Con este término se refieren a todos los tipos de iniciativas, hechos, ideas o grupos políticos, tanto de derecha como de izquierda, que por lo general no son visibles en la política dominante.

Occupy pertenece a esa categoría, pero también se incluyen en ella las protestas Wutbürger en Alemania contra el proyecto "Stuttgart 21", las diversas intervenciones de ciudadanos por fuera de los partidos, las manifestaciones antiglobalización, las redes del Foro Social Mundial (FSM) y muchas otras iniciativas de la sociedad civil en una variedad de ámbitos. Aquí sitúan también a los diversos Partidos Pirata y, más sorprendentemente, a una variedad de movimientos populistas de derecha, como el Jobbik en Hungría y Amanecer Dorado en Grecia.

La investigación de Kaldor y Selchow está centrada en las formas emancipatorias de la política subterránea, y otorga el puesto de honor a los Indignados de Europa. Se basa en entrevistas a activistas cuyas respuestas son dignas de análisis. Aprendemos, por ejemplo, que muchos de

² Mary Kaldor y Sabine Selchow, "Subterranean Politics in Europe: an Introduction", 12 de octubre de 2012, disponible en línea en openDemocracy: <<http://www.opendemocracy.net/mary-kaldor-sabine-selchow/subterranean-politics-in-europe-introduction>>.

los activistas de Occupy son críticos del FSM, al que consideran como demasiado influido por la izquierda tradicional. Esto es consistente con la actitud de los Indignados del movimiento 15M y su rechazo a todos los políticos, tanto de izquierda como de derecha. Las respuestas también señalan la gran disparidad en la orientación ideológica de los activistas. Esta disparidad es reconocida abiertamente en el manifiesto del movimiento 15M, en el que se afirma: "Algunos de nosotros nos consideramos progresistas; otros, conservadores. Algunos de nosotros somos creyentes, otros no. Algunos de nosotros tenemos ideologías claramente definidas, otros somos apolíticos".³ Dada tal heterogeneidad de visiones y la insistencia en lograr consensos, no resulta sorprendente que cuando los asambleístas logran por fin producir alguna resolución mediante un proceso horizontal de toma de decisiones, en general carece del foco sistemático necesario para plantear propuestas específicas. De hecho algunos activistas están en contra de la idea misma de formular demandas.

Las entrevistas realizadas en el marco del proyecto sobre política "subterránea" arrojan dudas sobre la afirmación según la cual la posición antirrepresentativa es típica de la mayoría de los activistas. No se puede negar que podemos hallar dichas visiones entre los activistas involucrados en estos movimientos, y estoy dispuesta a admitir el carácter "presentista" de algunas de las prácticas desarrolladas en los campamentos y asambleas. Pero presentar el establecimiento de una democracia más allá de la representación como el objetivo de todos los indignados significa interpretar estas protestas de una manera muy unilateral. Sin embargo, lo que es más importante desde mi punto de vista es que, aun si fueran esas las visiones dominantes, esto no sería suficiente para llegar a la conclusión de que dicha estrategia es adecuada y que las prácticas inspiradas en la horizontalidad y el presentismo deberían ser la columna vertebral de la lucha progresista. La pregunta que deberíamos plantear tiene que ver con la eficacia de tales prácticas y su potencial para

³ "Manifiesto del Movimiento del 15", citado en Mary Kaldor, Sabine Selchow, Sean Deel y Tamsin Murray-Leach, "The 'Bubbling Up' of Subterranean Politics in Europe", Civil Society and Human Security Research Unit, The London School of Economics and Political Science, Londres, 2012, p. 12, disponible en línea en LSE Research Online: <<http://eprints.lse.ac.uk/44873/1/The%20E2%80%98bubbling%20up%E2%80%99%20of%20subterranean%20politics%20in%20Europe%20.pdf>>.

dar lugar a un tipo diferente de sociedad, en la que las desigualdades que denuncian se hayan abolido.

De hecho, se podría afirmar que la propia evolución de Occupy revela las limitaciones de tales prácticas —limitaciones que han sido reconocidas por los propios activistas—. Por ejemplo, el 17 de septiembre de 2012, solo un año después del nacimiento de Occupy Wall Street, Mark Greif, quien estuvo profundamente involucrado en el movimiento, escribió un artículo en el que afirmaba que, a pesar de haber sido exitoso en poner en agenda la cuestión de la igualdad, Occupy había fracasado en la mayoría de sus objetivos respecto de Wall Street y las instituciones financieras.⁴ La apreciación de Greif respecto de los pros y contras de los campamentos Occupy es compartida por mucha gente que ha celebrado su impacto en el discurso político de Estados Unidos, aunque destacando su falta de estrategia para provocar cambios institucionales.

Al expresar su indignación ante las desigualdades obscenas que existen en las sociedades occidentales, esos movimientos han contribuido a plantear cuestiones importantes, y es de esperar que esto pueda motivar a la gente a exigir una alternativa. Pero esto es solo el comienzo. Para transformar efectivamente las relaciones de poder, la nueva conciencia que surge de esas protestas requiere de canales institucionales. Como he sostenido en este libro, con el fin de desafiar al neoliberalismo es necesario involucrarse en sus instituciones clave. No alcanza con organizar nuevas formas de existencia del “común” por fuera de las estructuras capitalistas dominantes, como si estas últimas fueran a declinar progresivamente sin ninguna confrontación.

Como escribe Mark Fisher, revelando los límites del horizontalismo:

Si Occupy no tiene como objetivo influir —al menos en cierta medida— en las políticas de gobierno, o influir —al menos hasta cierto punto— en la hegemonía a través de los principales medios de comunicación, ¿cuáles son sus anhelos? En su despliegue de horizontalismo, Occupy aspira a ser prefigurativo: quiere anticipar formas futuras (posjerárquicas) de organización política. La cuestión es, entonces, ¿cómo, a falta de organismos del

⁴Mark Greif, “Occupy Wall Street a un an”, en *Le Monde*, 17 de septiembre de 2012.

Estado o de medios masivos de comunicación, se van a propagar estas formas de organización política?⁵

Además de los problemas que plantea la estrategia antiinstitucionalista de algunos de los Ocupantes, también tengo reservas respecto del tipo de discurso en el cual se articula su protesta. Resulta encomiable dar voz a la indignación contra el sistema financiero, pero esto debe hacerse de un modo político, apuntando contra las fuerzas ideológicas, económicas y políticas que estructuran este sistema. De lo contrario, existe el peligro real de que las actuales protestas operen en el registro de la moralidad, sobre la base de una dicotomía bien/mal.

Sin duda es positivo que Occupy, en contraste con los Indignados, tenga un adversario claramente definido: Wall Street, la Bolsa de Valores de Londres u otras instituciones financieras. Aun así, considero que su lema "somos el 99%" resulta algo insatisfactorio. Puede ser excitante, pero revela una falta de conciencia respecto de la amplia gama de antagonismos existentes en la sociedad, y una creencia algo naif en la posibilidad de instalar una sociedad consensual una vez eliminado el 1% "malvado". Este tipo de razonamiento podría conducir fácilmente a una condena moralista de los ricos, en lugar de dar lugar a un análisis político de la compleja configuración de fuerzas del poder que deben ser desafiadas para crear una sociedad más justa y democrática. Además de ser demasiado inclusivo, este lema también parece dar por sentada la unidad predeterminada del "nosotros". Así, elude el proceso necesario de construcción de este "nosotros" mediante la articulación de una cadena de equivalencias entre las diversas protestas. Considero que este momento de construcción de una voluntad colectiva que atraviese las diferencias constituye el paso político crucial sin el cual no es posible diseñar ninguna estrategia adecuada.

Se podría afirmar que la ausencia de una estrategia política real entre los movimientos que exigen una "democracia real" consensual indica que todavía están concibiendo a la política bajo un marco liberal, que les impide aprehender la naturaleza de lo político. Esta es la argumentación de Jason Hickel, quien señala que las limitaciones de Occupy y su

⁵ Mark Fisher, "Indirect Action. Some Misgivings about Horizontalism", en Pascal Gielen (ed.), *Institutional Attitudes. Instituting Art in a Flat World*, Amsterdam, Valiz, 2013, p. 59.

incapacidad para tener un impacto real en el socavamiento de los modelos neoliberales de acumulación capitalista provienen del hecho de que "los supuestos y las subjetividades que organizan el liberalismo siguen operando en el movimiento Occupy".⁶ Al analizar los sellos distintivos de los movimientos, Hickel pone en evidencia el modo en que están influidos por la ideología liberal. Afirma que la estructura de democracia no jerárquica, participativa y basada en el consenso de Occupy lleva al extremo la ética liberal de celebrar la diversidad y la tolerancia, y esto les impide aprehender la naturaleza del poder en las sociedades capitalistas y la realidad de la hegemonía. Además, percibe una actitud antipolítica y "la ética liberal con toda su fuerza" en su negación a organizarse en torno a demandas específicas con el fin de no alejar a aquellos que podrían desalentar la diversidad o no estar de acuerdo con ella.

Otro punto de convergencia entre aquellos movimientos y el enfoque liberal puede observarse en su demonización del Estado, que constituye un rasgo central del *Zeitgeist* neoliberal. En sus repetidos intentos de dismantelar las instituciones creadas por el Estado de bienestar socialdemócrata, los defensores del neoliberalismo han utilizado de manera sistemática una virulenta retórica antiestatal, denigrando todo lo relativo al Estado como intrínsecamente autoritario (cuando no totalitario) y contrario a la libertad del individuo. Mediante la movilización de una retórica binaria, que celebra las virtudes del libre mercado contra el Estado opresivo, han logrado justificar la primacía del mercado y la mercantilización de todas las esferas sociales, estableciendo de ese modo las bases de la hegemonía neoliberal.

Como hemos visto en mi crítica a los teóricos postoperaístas en el capítulo IV, esta actitud negativa con respecto al Estado también puede hallarse en algunos sectores radicales de izquierda. Tal convergencia se debe a una creencia compartida en la posibilidad de una sociedad autorregulada, más allá de la división y de la hegemonía. Por supuesto, dicha sociedad es concebida de un modo muy diferente por neoliberales y radicales. Mientras que los primeros niegan la realidad de las relaciones de poder existentes, los últimos anuncian el devenir de una sociedad en la

⁶ Jason Hickel, "Liberalism and the Politics of Occupy Wall Street", en *Anthropology of this Century*, núm. 4, 2012, disponible en línea: <<http://eprints.lse.ac.uk/43389/>>.

que el poder habrá desaparecido. Sin embargo, lo que hallamos en ambas versiones es un rechazo compartido de lo político en su dimensión antagónica y del rol constitutivo del poder. ¿Cómo podríamos, sin eludir el hecho de que las relaciones sociales son siempre relaciones de poder, pretender junto a John Holloway que es posible "hacer la revolución sin tomar el poder"?

Los movimientos de protesta "horizontalistas" también son partícipes de la retórica neoliberal antiestatal. Celebran "el común" por sobre el mercado, pero su rechazo de lo "público" y de todas las instituciones ligadas al Estado exhibe asombrosas similitudes con la postura neoliberal. Su insistencia en percibir al Estado como una entidad monolítica, en lugar de concebirlo como un complejo conjunto de relaciones, dinámico y atravesado por contradicciones, les impide reconocer las diversas posibilidades que podría ofrecer el control de las instituciones del Estado para luchar contra la mercantilización de la sociedad.

UNA APROXIMACIÓN AGONISTA

Quisiera proponer una interpretación diferente de las actuales movilizaciones. En *En torno a lo político*, donde hice una crítica a la tendencia "pospolítica" predominante, mi diagnóstico fue que estábamos viviendo una crisis de representación como consecuencia del "consenso en el centro" que llegó a dominar la política en la mayoría de las sociedades democráticas liberales. Este consenso, resultado de la hegemonía indiscutida del neoliberalismo, priva a los ciudadanos democráticos de un debate agonista en el cual podrían hacer oír sus voces y elegir entre alternativas reales.

Hasta hace poco era principalmente a través de partidos populistas de derecha que la gente podía descargar su ira contra tal situación pospolítica. Con las recientes protestas estamos asistiendo al surgimiento de otras formas, mucho más encomiables, de reaccionar contra el déficit democrático que caracteriza a nuestras sociedades "pospolíticas". Pero en ambos casos lo que está en juego es una profunda insatisfacción con el orden existente. Si tantas personas —y no solo entre los jóvenes, sino en todos los sectores de la población— están tomando las calles, es porque han perdido la fe en los partidos tradicionales y sienten que sus voces no pueden ser oídas a

través de los canales políticos habituales. Como se expresa en uno de los lemas de los manifestantes: "Tenemos voto, pero no tenemos voz".

Entendidas como un rechazo al orden pospolítico, considero que las actuales protestas se pueden interpretar como una demanda de radicalización de las instituciones democráticas liberales, y no como un rechazo a dichas instituciones. Lo que exigen son formas de representación mejores y más inclusivas. Para satisfacer su deseo de "voz", es necesario transformar las instituciones representativas existentes y establecer otras nuevas, a fin de crear las condiciones para una confrontación agonista en la cual a los ciudadanos se les ofrezcan alternativas reales. Tal confrontación requiere la emergencia de una izquierda genuina, capaz de ofrecer una alternativa al consenso social liberal dominante en los partidos de centroizquierda.

Pienso que el caso de Grecia puede servir como ilustración de tal enfoque. Allí las movilizaciones populares en la actualidad son lideradas por Syriza, una coalición de varios partidos de izquierda cuyo objetivo es llegar al poder mediante elecciones, a fin de implementar una serie de reformas radicales. Su objetivo claramente no es la desaparición de las instituciones democráticas liberales, sino su transformación para convertirlas en un vehículo para la expresión de demandas populares.

La situación francesa también nos ofrece elementos interesantes para la reflexión. A menudo se ha observado que, a diferencia de lo ocurrido en muchos otros países europeos, el movimiento Occupy ha sido casi insignificante en Francia. Algunas personas han tratado de explicar esta supuesta anomalía por el hecho de que las medidas de austeridad no fueron allí tan drásticas como en otros países y el nivel de desempleo no era tan alto. Pero entonces ¿por qué hemos visto varios campamentos Occupy en Alemania, donde las condiciones económicas son mejores?

Buscar una explicación económica significa perder de vista las causas más profundas, que son de naturaleza política. No estoy sugiriendo que los franceses no tengan serios motivos para la protesta, pero la mayoría de ellos parece creer que aún hay canales políticos significativos disponibles para expresar sus demandas. Sin duda, también en Francia se ha instalado un consenso en el centro entre los partidos de centro-derecha y de centroizquierda, pero la confianza en el poder de la política para cambiar las cosas no ha menguado como en otros países europeos. Esto se debe a la existencia, a la izquierda del Partido Socialista, de

varios otros grupos con una agenda más radical. Por ejemplo, la capacidad de Jean-Luc Mélenchon, candidato del Front de Gauche —una coalición de varios partidos de izquierda—, para movilizar a los jóvenes en las elecciones presidenciales de 2012 fue realmente extraordinaria. Muchos jóvenes, que en otros países tal vez hubieran estado en campamentos Occupy o escépticos respecto de la participación política, sintieron que había lugar para sus demandas en el programa del Front de Gauche. Así, participaron con gran entusiasmo en la campaña de Mélenchon por una “revolución ciudadana”.

No quisiera pintar un panorama demasiado optimista sobre la situación en Francia. No deberíamos olvidar los disturbios de los suburbios en 2005, en los cuales grupos de jóvenes arrasaron con furia las calles durante varios días como reacción a actos de violencia policial. Incendiaron automóviles y destruyeron edificios públicos, incluyendo escuelas y centros deportivos. Varios analistas inmediatamente trataron de enmarcar esos acontecimientos en términos religiosos o étnicos, llegando a la conclusión de que expresaban el rechazo de la sociedad y los valores franceses por parte de grupos de inmigrantes musulmanes. Sin embargo, los estudios empíricos revelaron más tarde el origen muy diverso de los participantes de los disturbios, cuyas únicas características en común eran su juventud y el hecho de estar desempleados y convencidos de no tener futuro.

Lo que sorprendió a muchos observadores fue que su revuelta pareció una expresión pura de violencia ciega, sin ninguna demanda específica. Los agitadores tenían tan poca fe en la política que ni siquiera formularon demandas. Creo que esto puede explicarse por el hecho de que no había ningún discurso disponible para que ellos articularan políticamente su furia, solo podía ser expresada mediante la violencia.

Un episodio similar ocurrió en Grecia en diciembre de 2008, cuando grupos de jóvenes participaron de varios días de disturbios. Estos comenzaron en Atenas, en el barrio alternativo de Exarchia. También fueron una respuesta a la violencia policial y se propagaron rápidamente a otras ciudades. En el caso griego, tampoco hubo demandas políticas, solo violencia.

Analizados desde un punto de vista agonista, tales episodios confirman que —como ya he sostenido— cundo no existen canales institucionales para que los antagonismos se expresen de un modo agonista, es probable que exploten en formas violentas. Sin duda, la violencia no

es la única manera en la cual los jóvenes pueden manifestar su sentimiento de estar desatendidos por el sistema democrático. Afortunadamente, como lo demuestran los Ocupantes, el rechazo al sistema también puede adoptar otras formas que apunten a un enriquecimiento de la democracia. Sin embargo, en ambos casos la lección es la misma. Existen sectores de la población joven cuyos intereses no son tomados en cuenta por el actual sistema de representación, y es hora de encontrar espacios dentro del marco de la democracia liberal para que ellos articulen sus demandas de un modo político. Esto es lo que ya están tratando de hacer el Front de Gauche en Francia y Syriza en Grecia, y es de esperar que acontecimientos como los de 2005 y 2008 no vuelvan a ocurrir en esos países.

El problema sin duda no se limita a los jóvenes. También hay importantes sectores populares cuyos intereses están siendo ignorados por los partidos democráticos tradicionales. En trabajos previos, al analizar el crecimiento de los partidos políticos de derecha, sostuve que su éxito se debía en gran medida al hecho de que en muchos casos eran los únicos en abordar los problemas de la gente de clase trabajadora. En su desplazamiento hacia el centro, los partidos socialistas han abandonado a estas personas, cuyas demandas son percibidas por ellos como "arcaicas" y "retrógradas". Los partidos socialistas ahora se limitan a representar los intereses de las clases medias. Es esto sin duda lo que explica el éxito de Marine Le Pen en Francia y el hecho de que muchos trabajadores en el país voten ahora por el Frente Nacional.

Mélenchon y Alexis Tsipras, líder de Syriza, con frecuencia son acusados de ser "populistas". Pero lejos de ser una base para la crítica, esto debería verse como una virtud. El objetivo de un movimiento popular de izquierda debería ser movilizar las pasiones hacia la construcción de un "pueblo", a fin de dar lugar a una "voluntad colectiva" progresista. Un "pueblo" puede, por supuesto, construirse de diferentes maneras, algunas de las cuales son incompatibles con un proyecto de izquierda. Todo depende de cómo se define el adversario. Mientras que en el caso del populismo de derecha el adversario es identificado con los inmigrantes o los musulmanes, el adversario de un movimiento populista de izquierda debería estar constituido por la configuración de fuerzas que sostiene la hegemonía neoliberal.

¿DEMOCRACIA O REPRESENTACIÓN?

En el núcleo de la disputa respecto de cómo interpretar las recientes protestas, lo que subyace es una muy antigua polémica sobre la naturaleza de la democracia y el rol de la representación. En este sentido, existen dos posiciones confrontadas entre sí: una percibe a la democracia representativa como un oxímoron, y sostiene que una democracia "real" debe ser directa o incluso "presentista"; la otra afirma que, lejos de estar en contradicción con la democracia, la representación constituye una de sus propias condiciones. Este es un tema que he analizado en trabajos previos, y puede resultar útil aquí repasar algunos de estos argumentos con el fin de dilucidar lo que está en juego en la actual disputa.

En *La paradoja democrática* sostuve que la democracia liberal occidental es la articulación de dos tradiciones: el liberalismo, con su énfasis en la libertad y el pluralismo; y la democracia, que postula la igualdad y la soberanía popular. Aunque ambas tienen fortalezas importantes, son finalmente irreconciliables, y la historia de la democracia liberal ha estado determinada por la tensión entre las demandas de libertad y las demandas de igualdad. Lo que ha ocurrido bajo la hegemonía neoliberal es que el componente liberal se ha vuelto tan dominante, que los valores democráticos han sido dejados de lado. Varios avances democráticos previos han sido desmantelados bajo la consigna de la "modernización", y ciertos valores democráticos centrales han sido desestimados como "arcaicos".

Sin subestimar las serias deficiencias de la socialdemocracia, está claro que la situación ha empeorado de manera drástica bajo la hegemonía neoliberal. Se ha dejado de lado el valor democrático de la igualdad, que ha sido convenientemente sustituido por el de "elección" en el discurso de la "tercera vía" y sus avatares socioliberales. Es realmente lamentable que tantos partidos de centroizquierda estén dispuestos a acomodarse a lo que ha sido descripto de forma correcta como una condición "posdemocrática".

Sin embargo existen alternativas, y no deberíamos aceptar la situación actual como la forma definitiva de articular liberalismo y democracia. La experiencia de los gobiernos progresistas en América del Sur durante la última década demuestra que es posible desafiar al neoliberalismo y restablecer la prioridad de los valores democráticos sin

renunciar a las instituciones representativas liberales. También demuestra que el Estado, lejos de representar un obstáculo para los avances democráticos, puede en realidad ser un importante vehículo para promover demandas populares.

El reciente "despertar ciudadano" en Europa y Estados Unidos es muy alentador, porque rompe con el consenso pospolítico. Se ha roto un tabú, y ahora se están escuchando muchas voces de protesta contra las desigualdades existentes en nuestras sociedades. Sin embargo, para desafiar efectivamente la hegemonía neoliberal resulta crucial que todas las energías que han hecho erupción no sean desviadas hacia canales equivocados. Me temo que esto es lo que podría ocurrir si las instituciones representativas se convierten en el principal blanco de las protestas. No se puede negar que las instituciones representativas están en crisis en su actual forma democrática liberal, pero no creo que la solución resida en el establecimiento de una democracia "no representativa", o que las luchas extraparlamentarias sean el único medio para lograr progresos democráticos.

Tales enfoques son populares porque armonizan con la idea —en boga entre sectores de la izquierda— de que la multitud podría autoorganizarse, evitando tomar el poder y convertirse en el Estado. Resulta preocupante encontrar este enfoque antipolítico entre los activistas involucrados en los diversos movimientos de indignados, ya que impide la posibilidad de diseñar una estrategia adecuada para su lucha. Cuando la representación es percibida como el problema, el objetivo no puede ser involucrarse en las instituciones existentes para volverlas más representativas y responsables; el objetivo es descartarlas en su totalidad. La finalidad de los movimientos puede ser concebida como un "éxodo" de determinadas formas de democracia, porque se considera que intentar transformar las instituciones existentes es inútil, y se debe renunciar por lo tanto a la democracia representativa.

Muchos de los que rechazan la representación identifican a la democracia representativa con su actual forma "posdemocrática" y con el funcionamiento actual del sistema parlamentario. No comprenden que el problema tiene que ver con el modo en que las instituciones representativas están funcionando en la actualidad, con tantas voces excluidas de la representación.

Lo que se debe enfrentar no es la idea misma de la representación, sino la falta de alternativas ofrecidas a los ciudadanos. Una sociedad

democrática pluralista no puede existir sin representación. Por empezar —como ha dejado en claro el enfoque antiesencialista—, las identidades nunca son algo ya dado, sino que siempre son producidas a través de una construcción discursiva; este proceso de construcción es un proceso de representación. Es a través de la representación que los sujetos políticos colectivos son creados, no existen de antemano. Toda afirmación de una identidad política es por lo tanto interna, y no externa, al proceso de representación.

En segundo lugar, en una sociedad democrática en la que el pluralismo no se concibe del modo antipolítico armonioso, y en la que se toma en cuenta la posibilidad siempre presente de antagonismo, las instituciones representativas —al dar forma a la división del *demos*— desempeñan un rol crucial permitiendo la institucionalización de esta dimensión conflictual. Sin embargo, este rol solo puede ser cumplido mediante la disponibilidad de una confrontación agonista. De lo contrario, el sistema electoral, incapaz de ofrecer una elección entre alternativas reales, solo servirá para atrincherar la hegemonía existente. El problema central de nuestro actual modelo pospolítico reside en la ausencia de tal confrontación agonista, y esto no se puede remediar mediante prácticas “horizontalistas” que eluden el momento de lo político.

Quiero dejar en claro que mi crítica al “horizontalismo” no implica que esas prácticas no tengan un rol que desempeñar en una democracia agonista. Estoy convencida de que las diversas luchas extraparlamentarias y las múltiples formas de activismo por fuera de las instituciones tradicionales son valiosas para el enriquecimiento de la democracia. No solo pueden plantear cuestiones importantes y poner de relieve temas desatendidos, sino que también pueden conducir a la emergencia de nuevas subjetividades y brindar un ámbito para el desarrollo de relaciones sociales diferentes. Además, como sostuve en el capítulo v, este tipo de activismo ofrece muchas posibilidades para que las prácticas artísticas críticas desarrollen modos agonistas de intervención. Las prácticas “artistas” tienden a florecer en los espacios públicos brindados por estos movimientos, y constituyen una dimensión importante de una política agonista.

Sin embargo, considero que estas prácticas no pueden ser un *sustituto* de las instituciones representativas y que es necesario establecer una sinergia entre diferentes formas de intervención. En lugar de oponer la lucha extraparlamentaria a la parlamentaria, evitando así la posibilidad

de una acción común, el objetivo debería ser lanzar de manera conjunta una ofensiva contrahegemónica contra el neoliberalismo. Si los movimientos de protesta se niegan a establecer alianzas con los canales tradicionales, a los que consideran como intrínsecamente inmunes a la transformación democrática, su potencial radical se verá debilitado de manera drástica.

Asombrosamente, algunos activistas de Occupy aún celebran las experiencias "horizontalistas" de Argentina en 2001, presentándolas como un modelo a seguir. No parecen darse cuenta de que los progresos democráticos que han tenido lugar allí, así como también en otros países sudamericanos en los últimos diez años, han sido posibles gracias a una articulación que combina luchas extraparlamentarias y parlamentarias. Estas son las experiencias de las cuales la izquierda europea podría aprender, y es hora de dejar de idealizar el espontaneísmo y el horizontalismo.

La demanda de democracia que se está haciendo oír hoy en diversos lugares solo podrá producir efectos duraderos si los activistas que participan en estos movimientos, en lugar de implementar una estrategia de deserción, aceptan volverse parte de una "voluntad colectiva" progresista, involucrada en una "guerra de posición" para radicalizar las instituciones democráticas y establecer una nueva hegemonía.

Entrevista con Chantal Mouffe¹

Hegemonía y estrategia socialista, el libro que escribió junto con Ernesto Laclau, ha sido traducido a numerosos idiomas y ha tenido una enorme influencia en las teorías de los nuevos movimientos sociales.² En *Hegemonía*, intenta reformular la teoría marxista con el fin de intervenir en las discusiones contemporáneas sobre la naturaleza de lo político. ¿Podría explicar un poco la génesis de ese libro y sus ideas básicas? En particular, ¿cuál es el rol que juega en él la noción de hegemonía?

Teníamos dos objetivos principales cuando escribimos *Hegemonía y estrategia socialista*, publicado por Verso en 1985. Uno político y otro teórico. El objetivo político era reformular el proyecto socialista con el fin de ofrecer una respuesta a la crisis del pensamiento de izquierda, tanto en su versión comunista como en su versión socialdemócrata. Desde nuestra perspectiva, esta crisis se debía en parte a la creciente importancia de los nuevos movimientos sociales que habían estado surgiendo desde la década de 1960, cuya especificidad ni el marxismo ni la socialdemocracia fueron capaces de comprender. De ahí nuestro objetivo teórico, que fue

¹ Esta entrevista apareció por primera vez en la antología de Heinrich Geiselberger (ed.), *Und jetzt?: Politik, Protest und Propaganda*, Berlín, Suhrkamp, 2007, y se desarrolló en Londres en 2007, con Elke Wagner.

² Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, 2ª ed., Londres y Nueva York, Verso, 2001 [trad. esp.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].

desarrollar un enfoque que revelara la especificidad de los movimientos que no estaban basados en la clase y que por lo tanto no podían ser aprehendidos meramente en términos de explotación económica. Estábamos convencidos de que esto exigía la elaboración de una teoría de lo político. Intentamos ofrecer dicha teoría uniendo dos enfoques teóricos diferentes: la crítica al esencialismo hallada en el postestructuralismo —representado por Derrida, Lacan y Foucault (pero también por el pragmatismo estadounidense y por Wittgenstein)— y diversas ideas importantes de la concepción gramsciana de hegemonía. Este enfoque teórico, que en ocasiones ha sido denominado posmarxista, también se ha conocido como “teoría del discurso”.

¿Cuáles son los principales conceptos de su enfoque?

Las dos principales categorías de nuestro enfoque son, primero, el concepto de “antagonismo”, y segundo, el de “hegemonía”. El concepto de antagonismo es absolutamente central en nuestro pensamiento, porque afirma que la negatividad es constitutiva y nunca podrá ser superada. La idea de antagonismo también revela la existencia de conflictos para los cuales no existe una solución racional. Esto nos lleva a una interpretación del pluralismo que es muy diferente de la interpretación liberal. Es un pluralismo que, como el de Nietzsche o Max Weber, implica la imposibilidad de la reconciliación final de todas las visiones. Luego, en *La paradoja democrática*, propuse designar a esta dimensión inerradicable del antagonismo como “lo político” con el fin de distinguirlo de “la política”, que refiere a las múltiples prácticas que tienen el objetivo de organizar la coexistencia humana.³ El segundo concepto importante es el de “hegemonía”. Antagonismo y hegemonía son para Laclau y para mí los dos conceptos centrales necesarios para elaborar una teoría de lo político. Están relacionados de la siguiente manera. Pensar lo político y la posibilidad siempre presente del antagonismo requiere admitir la falta de un fundamento final y reconocer la dimensión de indecidibilidad y contingencia que impregna todo orden. En nuestro vocabulario, esto también

³ Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londres y Nueva York, Verso, 2005 [trad. esp.: *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2003].

significa afirmar la naturaleza hegemónica de cualquier tipo de orden social. Hablar de hegemonía significa que todo orden social es una articulación contingente de relaciones de poder que carece de un fundamento racional último. La sociedad siempre es el producto de una serie de prácticas que intentan crear un determinado orden en un contexto contingente. Estas son las prácticas que denominamos "prácticas hegemónicas". Las cosas siempre podrían ser diferentes. Todo orden implica la exclusión de otras posibilidades. Un orden determinado es siempre la expresión de una configuración particular de relaciones de poder. Y es en este sentido que todo orden es político. Un orden determinado no podría existir sin las relaciones de poder que le dieron forma. Este punto teórico tiene implicaciones cruciales para la política práctica. En la actualidad, con frecuencia se dice que la globalización neoliberal es un destino que debe ser aceptado. Recordemos cuántas veces Margaret Thatcher declaró: "No hay alternativa". Por desgracia, muchos socialdemócratas han aceptado esta visión y creen que lo único que pueden hacer es manejar este orden supuestamente natural de globalización de una manera más humana. Sin embargo, según nuestro enfoque, está claro que todo orden es un orden político, resultado de una determinada configuración hegemónica de relaciones de poder. El actual estado de globalización, lejos de ser "natural", es el resultado de una hegemonía neoliberal, y está estructurado a través de relaciones de poder específicas. Esto significa que puede ser desafiado y transformado, y que hay efectivamente alternativas disponibles. Así, este concepto de configuración hegemónica es crucial para concebir de qué manera actuar en política. Revela que siempre se pueden cambiar las cosas políticamente, que siempre se puede intervenir en las relaciones de poder con el fin de transformarlas.

¿Cuáles son las consecuencias de este enfoque para concebir alternativas a las relaciones de poder hegemónicas en la actualidad?

Resulta importante, en primer lugar, cuestionar la idea misma de que existe un orden natural que es consecuencia del desarrollo de fuerzas objetivas, ya sean las fuerzas de producción, las leyes de la historia o el desarrollo del espíritu. Utilizando el lema del movimiento antiglobalización, podemos afirmar que "¡Otro mundo es posible!". De hecho, según nuestro enfoque, otros mundos siempre son posibles, y nunca

deberíamos aceptar que las cosas no se pueden cambiar. Siempre existen otras alternativas que han sido excluidas por la hegemonía dominante y que pueden materializarse. Esto es precisamente lo que una teoría de la hegemonía ayuda a comprender. Todo orden hegemónico es susceptible de ser desafiado por prácticas contrahegemónicas dispuestas a desarticular el orden existente con el fin de establecer una nueva forma de hegemonía. Como se dará cuenta, dicha tesis tiene implicancias muy importantes para el modo en que concebimos los objetivos de una política emancipatoria. Si la lucha política es siempre una confrontación entre diferentes prácticas hegemónicas y diferentes proyectos hegemónicos, esto implica que no hay ningún punto en el que se pueda decir que dicha confrontación debería finalizar porque se ha alcanzado una democracia perfecta. Es por esto que en *Hegemonía y estrategia socialista* reformulamos el proyecto de la izquierda en términos de "una democracia radical y plural", e insistimos en que esto debe ser concebido como un proceso sin fin. Lo que proponemos es una radicalización de las instituciones democráticas existentes, con el fin de que los principios de libertad e igualdad se hagan efectivos en un creciente número de relaciones sociales. Nuestro objetivo, como indiqué antes, era tomar en cuenta las demandas de los nuevos movimientos sociales. Para nosotros el desafío de la izquierda era hallar una forma de articular las nuevas demandas planteadas por feministas, antirracistas, el movimiento gay y el movimiento ambientalista, de un modo que las conectara a las demandas formuladas en términos de clase. Con respecto a este punto, otro concepto importante en *Hegemonía y estrategia socialista* fue el de "cadena de equivalencias". En contra del tipo de separación total defendido por algunos teóricos posmodernos, sostuvimos que era necesario que la izquierda estableciera una cadena de equivalencias entre todas estas diferentes luchas, de manera que cuando los trabajadores definieran sus demandas tomaran también en cuenta las demandas de los negros, de los inmigrantes, de las feministas. Desde luego que para esto es necesario que, cuando las feministas definen sus demandas, no lo hagan solo en torno a cuestiones puramente de género, sino que también tomen en cuenta las demandas de otros grupos, a fin de crear una gran cadena de equivalencias entre luchas democráticas. El objetivo de la izquierda, sostuvimos, debería ser la creación de una voluntad colectiva de todas las fuerzas democráticas con el objeto de presionar por la radicalización de la democracia y establecer una nueva hegemonía.

Quiero destacar también otra importante dimensión de este proyecto de democracia radical. La idea era romper con la creencia de que en las sociedades democráticas avanzadas de Occidente, a fin de encaminarse hacia una sociedad más justa, era necesario destruir el orden democrático liberal y construir un nuevo orden a partir de cero. Con esta idea criticábamos el modelo revolucionario leninista tradicional y afirmábamos que en una democracia pluralista moderna era posible realizar progresos democráticos profundos mediante una crítica immanente de las instituciones existentes. Según nuestra perspectiva, el problema de las sociedades democráticas modernas no reside en sus principios ético-políticos de libertad e igualdad, sino en el hecho de que estos principios no se ponen en práctica. Por lo tanto, la estrategia de la izquierda en estas sociedades debería ser actuar para la aplicación de estos principios, y esto no exige una ruptura radical; exige en cambio lo que Gramsci denomina "una guerra de posición" que lleve a la creación de una nueva hegemonía.

¿Cómo puede ponerse en práctica en la actualidad esta cadena de equivalencias? ¿Qué papel desempeñan los sindicatos o los partidos políticos establecidos?

Lamentablemente, la situación actual en lo que hace a la radicalización de la democracia es mucho menos favorable que hace treinta años, cuando escribimos el libro. La necesidad de una cadena de equivalencias sigue siendo la tarea crucial del proyecto de la izquierda, pero el escenario ha sido profundamente transformado por el neoliberalismo. A comienzos de la década de 1980, el sentido común socialdemócrata aún estaba muy extendido. Éramos críticos de las limitaciones de los partidos socialdemócratas y propugnábamos una radicalización de la política democrática, pero nadie imaginaba que los progresos logrados por la socialdemocracia fueran tan frágiles. Con las políticas de Reagan y Thatcher, el neoliberalismo comenzó su marcha exitosa, y desde entonces ha hecho grandes progresos en todo el mundo. En Gran Bretaña, el thatcherismo logró desplazar la hegemonía de la socialdemocracia e instalar una hegemonía neoliberal, que aún está vigente. Hoy nos encontramos en una situación en la cual estamos obligados a defender las instituciones básicas del Estado de bienestar, a las que antes criticábamos por no ser lo

suficientemente democráticas. Últimamente, incluso los derechos civiles —que constituyen la columna vertebral de un orden democrático— se han vuelto objeto de ataque como resultado de la denominada “guerra contra el terrorismo”. En lugar de luchar por una radicalización de la democracia, nos vemos obligados a luchar contra una mayor destrucción de las instituciones democráticas fundamentales. ¿Qué podemos hacer? Desde mi perspectiva, se debe establecer un frente que incluya a todas las fuerzas progresistas. Es necesario que todos los movimientos de la sociedad civil, organizados por ejemplo alrededor de Attac* o del Foro Social Mundial, trabajen junto con los partidos políticos progresistas y con los sindicatos. Es necesaria una amplia cadena de equivalencias a fin de establecer las mediaciones institucionales necesarias para desafiar el orden hegemónico. Lo que me preocupa es la resistencia de muchos movimientos sociales a trabajar con instituciones políticas establecidas. He participado en el movimiento antiglobalización, e importantes sectores dentro de este movimiento tienen una actitud extremadamente negativa respecto de las organizaciones establecidas. Están muy influidos por las ideas de Hardt y Negri, que en sus libros *Imperio* y *Multitud* sostienen que los movimientos de la sociedad civil deberían evitar involucrarse con instituciones políticas. Perciben a todas estas instituciones “molares” (un concepto de Deleuze y Guattari) como “máquinas de captura”, y afirman que la lucha fundamental tiene lugar en el nivel “molecular” de la micropolítica. Según la perspectiva de Hardt y Negri, las propias contradicciones del imperio van a provocar su colapso y van a llevar a la victoria de la multitud. De hecho reproducen, aunque en un vocabulario diferente, el marxismo determinista de la Segunda Internacional, según el cual la contradicción de las fuerzas productivas llevaría por sí misma al colapso del capitalismo y a la victoria del socialismo. No hay necesidad de hacer nada, solo esperar el fin del capitalismo. La perspectiva de imperio es similar, aunque adaptada, por supuesto, a las nuevas condiciones. Ahora es el trabajo inmaterial el que desempeña el rol central, y ya no es el proletariado sino la multitud el agente revolucionario. Pero es el mismo viejo enfoque determinista. Es por esto que rechazan la idea de que es necesario establecer alguna forma de unidad política entre los

* Attac es una organización internacional involucrada en el movimiento antiglobalización. [N. de la T.]

diferentes movimientos. Ellos nunca plantean aquello que considero la cuestión política crucial: ¿cómo se va a convertir la multitud en un sujeto político? Ellos reconocen que los movimientos tienen diferentes objetivos, pero para ellos la cuestión de cómo articular estas diferencias no constituye un problema. De hecho, desde su perspectiva, es precisamente el hecho de que esas luchas no convergen lo que las hace más radicales, estando cada una de ellas dirigida en forma directa al centro virtual del imperio. Creo que tal enfoque ha tenido una influencia negativa en diversos sectores del movimiento antiglobalización, ya que ha llevado a los activistas a evitar abordar la cuestión política fundamental: cómo articular las diferencias con el fin de crear una cadena de equivalencias entre las diferentes luchas.

Además de su crítica al enfoque de Hardt y Negri, en sus trabajos más recientes ha intentado afilar su propia postura a través de una investigación crítica de algunas destacadas teorías de lo político que plantean diversos sociólogos y pensadores políticos. ¿Podría explicar el propósito de esto?

Luego de escribir *Hegemonía y estrategia socialista*, y habiendo señalado las limitaciones del marxismo en el campo de lo político, quería demostrar que la solución no podía encontrarse en el liberalismo, ya que tampoco tiene una teoría de lo político. Es por eso que comencé a analizar diferentes modelos liberales, en particular el que era más importante en ese momento: el de John Rawls. Según mi perspectiva, había dos razones por las que la teoría liberal no podía aprehender realmente la naturaleza de lo político: en primer lugar, debido a su racionalismo; y segundo, por su individualismo. El racionalismo, y la creencia en la posibilidad de una reconciliación final a través de la razón, nos impiden reconocer la posibilidad siempre presente del antagonismo. Y el individualismo no nos permite comprender el modo de creación de las identidades políticas, que son siempre identidades colectivas, construidas en la forma de una relación nosotros/ellos. Además, el racionalismo y el individualismo dominantes en la teoría liberal no nos permiten entender el rol crucial que desempeñan en la política aquello que he denominado "pasiones": la dimensión afectiva que es movilizadora en la creación de las identidades políticas. Tomemos, por ejemplo, la cuestión del nacionalismo. Es evidente que la importancia del nacionalismo no puede comprenderse

sin aprehender cómo son creadas las identidades colectivas mediante la movilización de afectos y deseos. Y es por esto, desde luego, que el pensamiento liberal siempre ha tenido tanta dificultad en lidiar con las diferentes manifestaciones del nacionalismo. Todo aquello que implica una dimensión colectiva es considerado por los liberales como arcaico, como algo irracional que ya no debería existir en las sociedades modernas. Dadas estas premisas teóricas, no es de extrañar que los liberales sigan ignorando la dinámica de lo político.

¿Y es en este contexto que comenzó a interesarse por el trabajo de Carl Schmitt?

Sí, efectivamente. Me pareció que la crítica que hace Schmitt del liberalismo era realmente potente. Además, me sorprendió darme cuenta de que la crítica del liberalismo presentada por Schmitt en la década de 1920 en su libro *El concepto de lo político* seguía siendo pertinente para la evolución posterior del pensamiento liberal. Schmitt sostiene que el liberalismo no puede aprehender lo político y que cuando intenta referirse a lo político utiliza un vocabulario tomado o bien de la economía, o bien de la ética. Esto se ajusta a la perfección a los dos modelos principales de política democrática que dominan la teoría política en la actualidad: el modelo agregativo, por un lado, y el modelo deliberativo, por otro. El modelo agregativo concibe el ámbito político principalmente en términos económicos. Es en reacción a este modelo que Rawls y Habermas desarrollaron su modelo alternativo de democracia deliberativa. Pero el modelo deliberativo utiliza el enfoque ético o moral para pensar acerca de la política, y no ofrece una teoría de lo político. Quiero destacar, sin embargo, que aunque estoy de acuerdo con la crítica de Schmitt sobre las limitaciones del liberalismo, mi objetivo es muy diferente al suyo. Mientras que Schmitt percibe a la democracia pluralista liberal como un régimen inviable, porque cree firmemente que el liberalismo niega a la democracia y que la democracia niega al liberalismo, un aspecto central de mi trabajo ha sido ofrecer una interpretación de la democracia pluralista que reintroduce la dimensión política. Es por esto que Schmitt constituye para mí un verdadero desafío, y como indica el título de uno de mis artículos, es por esto también que estoy pensando "con Schmitt contra Schmitt". Mi respuesta a Schmitt es precisamente el modelo agonista de

democracia, en el que establezco la distinción entre antagonismo y agonismo. El modo en que procedo es el siguiente: comienzo reconociendo, con Schmitt, la dimensión antagónica de lo político; es decir, la permanencia de los conflictos que no pueden tener una solución racional. La relación amigo/enemigo supone una negación que no puede ser superada dialécticamente. Sin embargo, este conflicto antagónico puede adoptar diferentes formas. Se puede expresar en la forma de lo que podríamos denominar antagonismo propiamente dicho —esto es, en la forma schmittiana de amigo y enemigo—. Y aquí, por supuesto, Schmitt tiene razón en que tal antagonismo no puede admitirse dentro de una sociedad política, porque conduciría a la destrucción de la asociación política. Pero también puede expresarse de una manera diferente, que he denominado "agonismo". La diferencia radica en que, en el caso del agonismo, no nos enfrentamos a una relación de amigo/enemigo, sino a una relación entre adversarios que reconocen la legitimidad de las demandas de su oponente. Aunque saben que no hay una solución racional a su conflicto, los adversarios aceptan no obstante una serie de reglas de acuerdo a las cuales se va a regular su conflicto. Lo que existe entre adversarios es, por así decirlo, un consenso conflictual: están de acuerdo respecto de los principios ético-políticos que organizan su asociación política, pero están en desacuerdo respecto de la interpretación de dichos principios. Establecer esta distinción entre antagonismo propiamente dicho y agonismo me permite —aun sosteniendo la inerradicabilidad del antagonismo— concebir la manera de evitar que esto lleve de forma automática a la negación de un orden democrático pluralista. De hecho, voy aun más lejos: no solo sostengo que la lucha agonista es compatible con la democracia, sino también que dicha lucha es precisamente lo que constituye la especificidad de la política democrática pluralista. Y es por esto que presento el modelo agonista de democracia como una alternativa a los modelos agregativo y deliberativo. En mi opinión, la ventaja de este modelo es que, al reconocer el rol de las pasiones en la creación de las identidades colectivas, ofrece una mejor comprensión de la dinámica de la política democrática, la cual reconoce la necesidad de ofrecer diferentes formas de identificación colectiva en torno a alternativas claramente definidas.

¿Cómo diferenciaría su trabajo del concepto de "segunda modernidad cosmopolita" formulado por Ulrich Beck y Anthony Giddens?

Es evidente que, de acuerdo con mi modelo agonista, la política democrática debe ser partisana. Por ese motivo soy muy crítica respecto de las perspectivas de Ulrich Beck y Anthony Giddens, quienes sostienen que el modelo de política adversarial ha quedado obsoleto y que debemos pensar más allá de la izquierda y la derecha. En mi opinión, el modelo adversarial es constitutivo de la política democrática. No deberíamos, desde luego, concebir la oposición izquierda/derecha como si tuviera algún tipo de contenido esencial. Estas nociones deben ser redefinidas de acuerdo a los diferentes períodos y contextos históricos. Lo que está realmente en juego en la distinción izquierda/derecha es el reconocimiento de la división social y de la existencia de conflictos antagónicos que no pueden superarse mediante el diálogo racional. No podría negar, por supuesto, que en los últimos años hemos experimentado un creciente desdibujamiento de los límites entre izquierda y derecha. Pero mientras Beck y Giddens perciben esto como un signo de progreso para la democracia, yo estoy convencida de que esta no era una evolución necesaria y que puede ser revertida. Desde mi punto de vista, debe ser resistida, ya que puede poner en peligro las instituciones democráticas. La consecuencia de la desaparición de una diferencia fundamental entre los partidos democráticos de centroizquierda y de centroderecha es que la gente está perdiendo interés por la política. La preocupante caída en la cantidad de votantes es un reflejo de ello. El motivo es que la mayoría de los partidos socialdemócratas se han volcado tanto hacia el centro que son incapaces de ofrecer alternativas al orden hegemónico existente. Por eso no resulta sorprendente que la gente esté perdiendo interés en la política. Una política democrática vibrante necesita ofrecer a la gente la posibilidad de realizar elecciones genuinas. La política democrática debe ser partisana. Para participar en política, los ciudadanos deben sentir que hay alternativas reales en juego. El actual desapego respecto de los partidos democráticos es muy perjudicial para la política democrática. En varios países esto ha llevado al surgimiento de partidos populistas de derecha que se han presentado a sí mismos como los únicos preocupados por ofrecer alternativas y por dar voz a la gente ignorada por los partidos establecidos. Recordemos lo que ocurrió en Francia en 2002. En la primera

ronda de las elecciones presidenciales, Jean-Marie Le Pen —el líder del Frente Nacional— salió segundo, y eliminó al candidato socialista Lionel Jospin. Honestamente, esto me impactó, pero no me sorprendió. Había estado bromeando con mis estudiantes durante la campaña, señalando que la diferencia entre Chirac y Jospin era en realidad como la diferencia entre Coca-Cola y Pepsi. De hecho, Jospin había insistido en que su programa no era socialista, y la consecuencia de esto fue que mucha gente no logró convencerse de votarlo en la primera ronda. Por otro lado, muchos votantes descontentos fueron motivados a votar por Le Pen, quien —gracias a su exitosa retórica demagógica— había logrado movilizarlos contra lo que ellos percibían como elites insensibles. Estoy realmente preocupada por la celebración de la política del “consenso en el centro” que existe en la actualidad. Estoy profundamente convencida de que tal *Zeitgeist* pospolítico está creando un campo favorable para el surgimiento de populismos de derecha.

También ha puesto de relieve la creciente tendencia a moralizar lo político, remplazando la oposición entre izquierda y derecha por una oposición entre bien y mal. ¿Podría explicar esto?

Antes de responder a su pregunta, quisiera indicar otra de las consecuencias del desdibujamiento de la oposición izquierda/derecha. Cuando la política democrática no ofrece a la gente la posibilidad de identificarse con identidades políticas colectivas, percibimos una tendencia a buscar otras fuentes de identificación colectiva. Esto se ha manifestado, por ejemplo, en la creciente importancia de las formas religiosas de identificación, especialmente entre los inmigrantes musulmanes. Muchos estudios sociológicos en Francia han señalado que la declinación del Partido Comunista se ha visto acompañada, en especial entre los trabajadores menos capacitados, por un creciente rol desempeñado por las formas de afiliación religiosas. La religión parece estar remplazando ahora a los partidos en la satisfacción de la necesidad de pertenecer a una comunidad, en brindar una identidad del “nosotros”. En otros contextos, la falta de una identificación colectiva en torno a identidades políticas provistas por la distinción izquierda/derecha también puede ser remplazada por formas de identificación regionalistas o nacionalistas. En mi opinión, este fenómeno no es bueno para la democracia, ya que esas identidades

no pueden ofrecer el ámbito para un debate agonista. Es por esto que considero un serio error creer que en la actualidad hemos alcanzado una etapa en la cual el individualismo se ha vuelto tan generalizado que la gente ya no siente la necesidad de formas colectivas de identificación. La distinción nosotros/ellos es constitutiva de la vida social, y la política democrática debe ofrecer los discursos, las prácticas y las instituciones que permitan que esta distinción se construya políticamente. Este debería ser el rol de las diversas concepciones de ciudadanía.

Retomemos ahora su pregunta acerca de la moralización de la política. Lo que he estado argumentando es que, al contrario de lo que mucha gente quisiera que creamos, el debilitamiento de los discursos que construyen las identidades políticas en términos de izquierda y derecha no ha significado la desaparición de la necesidad de una distinción nosotros/ellos. Tal distinción se mantiene muy viva. Sin embargo, en la actualidad se establece cada vez más a través de un vocabulario moral. Podríamos decir que la distinción entre izquierda y derecha ha sido remplazada por otra entre bien y mal. Esto indica que el modelo adversarial de la política aún sigue vigente, pero la diferencia principal es que ahora la política se desarrolla en el registro moral, utilizando el vocabulario del bien y el mal para discriminar entre "nosotros los buenos demócratas" y "ellos los malvados". Esto puede observarse, por ejemplo, en las reacciones ante el ascenso de los partidos populistas de derecha, donde la condena moral en general ha remplazado un tipo de lucha propiamente política. En lugar de tratar de comprender las razones del éxito de los partidos de derecha, los partidos democráticos "buenos" con frecuencia se han limitado a hacer un llamamiento a establecer un cordón sanitario con el fin de detener el retorno de lo que perciben como "la plaga parda".* Podemos ver otro ejemplo de esta moralización cuando el presidente George W. Bush opone el "nosotros" civilizado a "los otros" bárbaros. La construcción de un antagonismo político de este modo es lo que denomino la "moralización de la política". Esto es algo que en la actualidad podemos ver operando en muchas áreas diferentes: la incapacidad para formular los problemas que enfrenta la sociedad de un modo político, y para concebir soluciones políticas para estos problemas, lleva a enmarcar un

* En referencia a los nazis. [N. de la T.]

número creciente de cuestiones en términos morales. Esto, desde luego, no es bueno para la democracia, ya que cuando los oponentes no se definen de un modo político sino moral, no pueden ser percibidos como adversarios, sino solo como enemigos. Con los malvados, ningún debate agonista es posible. Deben ser eliminados.

¿Qué rol desempeñan los medios de comunicación en la moralización de lo político? ¿No es la moralización de los acontecimientos la forma típica en que los medios de comunicación relatan historias? ¿Y la mayoría de las luchas políticas no tiene lugar en los medios de comunicación, o al menos son comunicadas a través de ellos, lo que podría transformar el carácter mismo de la lucha política?

Por supuesto que los medios de comunicación desempeñan un rol importante, porque constituyen uno de los ámbitos en los cuales tiene lugar la construcción de la subjetividad política. Pero opino que es un error verlos como los principales culpables, acusándolos de ser los causantes de la incapacidad de la izquierda de actuar políticamente. Los medios de comunicación son básicamente el espejo de la sociedad. Si hubiera disponible un debate agonista, ellos lo reflejarían. No hay dudas de que muchos medios de comunicación están controlados por las fuerzas neoliberales, y esto constituye un problema. Sin embargo, están lejos de ser todopoderosos. Como lo ha demostrado el voto por el "No" en Francia y en los Países Bajos en el referéndum por una constitución europea —países en los cuales los medios dominantes hicieron campaña a favor de la constitución—, los medios no pueden imponer su punto de vista contra una amplia movilización popular. Hallamos otro ejemplo en la derrota de Berlusconi en Italia, a pesar de su control crucial de los medios. En lugar de condenar el rol de los medios, la izquierda debería reconocerlos como un ámbito en el que debería disputar la lucha hegemónica. Con el desarrollo de nuevos medios, existen muchas posibilidades para que la gente intervenga directamente y para que desarrolle estrategias agonistas. En esta área, estoy convencida de que hay mucho que aprender de las experiencias de lo que se conoce como "activismo artístico". En Estados Unidos en los años ochenta, por ejemplo, mucha gente asociada a ACT UP participó en campañas en torno al sida mediante el uso de estrategias publicitarias y de *marketing* para impulsar la crítica social. Ellos dieron origen a proyectos

visuales cuyo objetivo fue organizar campañas para crear conciencia sobre los problemas políticos vinculados al sida —como el racismo y la homofobia— y denunciar el poder de las grandes corporaciones farmacéuticas. Su estrategia consistió en una reapropiación subversiva de las formas dominantes de comunicación. Por ejemplo, en Nueva York, el Gran Fury Collective utilizó la estética publicitaria con el fin de transmitir imágenes y consignas de alto contenido crítico. Uno de sus proyectos, el póster “Besar no mata” (1989), se diseñó de manera que se asemejara a una publicidad de Benetton y fue exhibido en autobuses. Retrataba a tres parejas —una heterosexual, una lesbiana y una gay, compuestas de personas de diferentes razas— e incluía el mensaje “Besar no mata: la codicia y la indiferencia sí”. En la actualidad, podemos hallar muchos otros ejemplos de un uso creativo de los medios en las luchas políticas contra la hegemonía neoliberal. Uno particularmente interesante es el que nos ofrece Yes Men, con su estrategia de “corrección de la identidad”. Esta consiste en hacerse pasar por funcionarios de organismos internacionales o multinacionales con el fin de revelar el lado oscuro y oculto de sus políticas. Reconocer el poder de los medios significa también tomar conciencia de las muchas posibilidades de cambiar la orientación de este poder. Lo que la izquierda necesita es más imaginación en su utilización de los medios, con el objetivo de transformarlos en un ámbito de confrontación agonista.

Cuando piensa en los movimientos políticos prácticos de la actualidad, ¿qué inspira su trabajo? ¿Qué tipo de temas y movimientos le resultan de interés para su noción de lo político?

→ La batalla más urgente para la izquierda hoy es concebir una alternativa al neoliberalismo. Muchos activistas y teóricos de todo el mundo están comprometidos con esta tarea, y en algunos lugares, como en América Latina, se han hecho grandes avances en esa dirección. Aunque reconozco la dimensión global de dicha lucha y la necesidad de fuertes vínculos y formas de solidaridad, estoy convencida también de que los problemas deben ser planteados y abordados de manera diferente según los distintos contextos regionales. Con esto no niego que algunos problemas, como aquellos relativos al cambio climático y al ambiente, solo pueden ser abordados a nivel global, pero creo que es un error insistir solo en

la dimensión global y negar la existencia de una pluralidad de formas de vida. En este punto coincido nuevamente con Schmitt en que el mundo es un pluriverso, no un universo. No creo en la existencia de una sola forma de democracia que ofrecería la única respuesta legítima y universal. Existen muchas maneras en que la idea democrática puede ser inscripta en diferentes contextos. Para aquellos que vivimos en Europa el punto de partida no puede ser el mismo que para aquellos que viven en otras partes del mundo. No es pretendiendo ofrecer soluciones globales, sino tratando los problemas que enfrentan nuestras sociedades, que podemos contribuir a la lucha general por la democracia. En Europa hoy, nuestra prioridad debería ser reavivar la confrontación izquierda/derecha y crear las condiciones para una democracia agonista. Estoy convencida de que esto solo puede realizarse a nivel europeo. Es por esto que la dimensión europea debería ser el núcleo de la política de izquierda. Los diferentes grupos europeos de izquierda deberían establecer contactos estrechos, con el fin de trabajar juntos por la creación de una Europa política fuerte, que podría brindar una alternativa a las políticas neoliberales y ofrecer un modelo social diferente. Muchos de los problemas que enfrentamos en la actualidad derivan del hecho de que, desde el colapso de la Unión Soviética, hemos estado viviendo en un mundo unipolar. Estados Unidos, con su hegemonía indiscutida, está intentando imponer su modelo en todo el mundo, acusando a aquellos que se oponen a este modelo de ser "enemigos de la civilización". Como sostuve en *En torno a lo político*, es la falta de canales legítimos para resistir la hegemonía estadounidense lo que explica el incremento de las formas violentas de reacción que estamos viviendo en la actualidad.⁴ Frente a aquellos que sostienen que la solución a nuestro dilema reside en el establecimiento de una democracia cosmopolita, a la que percibo como una ilusión antipolítica, estoy persuadida de que lo que se necesita es el desarrollo de un mundo multipolar. Es por eso que resulta crucial que Europa se convierta en una Europa política, un polo regional que pueda desempeñar realmente un rol junto a otros polos regionales emergentes, como China e India. Existe en el mundo una demanda real de que Europa actúe de modo independiente de Estados Unidos y ofrezca un liderazgo en diversas áreas.

⁴ Chantal Mouffe, *On the Political*, Londres y Nueva York, Routledge, 2005 [trad. esp.: *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007].

Ya es hora de que la izquierda deje de ver a Europa como el caballo de Troya del neoliberalismo, y comience a trabajar en la elaboración de un proyecto europeo de izquierda.

¡Gracias!

Índice de nombres

- Adorno, Theodor: 93, 94.
Archibugi, Daniele: 38, 42 n.
Arendt, Hannah: 28-33.
- Badiou, Alain: 33-35.
Badovinac, Zdenka: 108.
Beaud, Olivier: 62.
Beck, Ulrich: 38, 138.
Berlusconi, Silvio: 101, 141.
Bhabha, Homi: 38.
Bobbio, Norberto: 41-44.
Boltanski, Luc: 83, 96, 97.
Borja-Villel, Manuel: 107.
Buerger, Roger: 108.
Bush, George W.: 140.
- Cacciari, Massimo: 65, 66.
Casanova, José: 48, 49.
Chakrabarty, Dipesh: 38, 51.
Chiapello, Eve: 83, 96, 97.
Chirac, Jacques: 139.
Clifford, James: 38.
Connolly, William: 31, 32.
- Deel, Sean: 117 n.
Deleuze, Gilles: 79, 98, 134.
Derrida, Jacques: 24, 56, 58, 130.
Dewey, John: 103.
- Didi-Huberman, Georges: 101.
Dietz, Mary: 30.
Douzinas, Costas: 91 n.
- Eisenstadt, S. N.: 51.
- Feldman, Noah: 52.
Fisher, Mark: 118, 119 n.
Foucault, Michel: 79, 97, 130.
Freud, Sigmund: 59-61.
- Giddens, Anthony: 138.
Goody, Jack: 54.
Gorz, André: 95.
Gramsci, Antonio: 20, 71, 84, 85, 97, 109, 133.
Greif, Mark: 118.
Grimm, Dieter: 59.
Groys, Boris: 107.
Guattari, Félix: 134.
- Habermas, Jürgen: 28, 29, 59, 60, 67, 99, 136.
Hardt, Michael: 19, 77-82, 85, 87, 91, 134, 135.
Held, David: 38, 42 n.
Hickel, Jason: 119, 120.
Hobbes, Thomas: 41, 42.

- Holloway, John: 121.
 Holmes, Brian: 95.
 Honig, Bonnie: 29-32.
 Horkheimer, Max: 93, 94.
 Hunter, Ian: 50.
- Jaar, Alfredo: 100-103.
 Jospin, Lionel: 139.
 Jullien, François: 47, 55.
- Kagan, Robert: 43.
 Kaldor, Mary: 116, 117 n.
 Kant, Emmanuel: 28, 29, 50.
 Kirchner, Cristina Fernández de: 86.
 Kirchner, Néstor: 86.
 Koskeniemi, Martti: 51.
- Lacan, Jacques: 130.
 Laclau, Ernesto: 15, 21, 59, 88, 90, 92, 105, 129, 130.
 Latour, Bruno: 89-91.
 Le Pen, Jean-Marie: 139.
 Le Pen, Marine: 124.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm: 50.
 Lévi-Strauss, Claude: 55.
 Lorey, Isabell: 115, 116.
 Lyotard, Jean-François: 29.
- Maquiavelo, Nicolás: 29.
 Marchart, Oliver: 33, 34.
 Martin, David: 51.
 Marx, Karl: 82, 87.
 Mélenchon, Jean-Luc: 123, 124.
 Menasse, Robert: 64, 65.
 Menem, Carlos: 86.
 Mignolo, Walter: 38.
 Monnet, Jean: 61.
 Montebourg, Armand: 73 n.
 Murray-Leach, Tamsin: 117 n.
- Negri, Antonio: 19, 77, 78 n., 79-82, 85, 87, 91, 116, 134, 135.
- Nicolaïdis, Kalypso: 64.
 Nietzsche, Friedrich: 29, 31, 32, 130.
 Nussbaum, Martha: 38.
- Panikkar, Raimundo: 46-48.
 Pitkin, Hannah: 31.
 Pufendorf, Samuel von: 50.
- Rabinow, Paul: 38.
 Ramadan, Tariq: 53.
 Rawls, John: 29, 67, 135, 136.
 Reagan, Ronald: 133.
 Ribalta, Jorge: 107 n.
 Robbins, Bruce: 38.
- Sandel, Michael: 29.
 Schmitt, Carl: 25, 136, 137, 143.
 Schumann, Robert: 61.
 Selchow, Sabine: 116, 117 n.
 Skoghall Konsthall: 102.
 Staten, Henry: 24, 58.
 Stavrakakis, Yannis: 100.
- Taylor, Charles: 51.
 Thatcher, Margaret: 131, 133.
 Thomasius, Christian: 50.
 Todd, Emmanuel: 73 n.
 Tsipras, Alexis: 124.
 Tully, James: 50, 69, 70.
- Valdes, Adriana: 101.
 Vallejo, Camila: 113.
 Virno, Paolo: 19, 80-82, 85, 94.
- Wagner, Peter: 51.
 Weber, Max: 130.
 White, Jonathan: 67-70.
 Wittgenstein, Ludwig von: 106, 130.
- Zerilli, Linda: 29.
 Žižek, Slavoj: 91 n.
 Zolo, Danilo: 44.

Esta edición de *Agonística*, de Chantal Mouffe,
se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2014 en los Talleres Gráficos
Nuevo Offset, Vial 1444, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
Consta de 3.000 ejemplares.