

La desertificación de la democracia



Lectura Mundi
UNSAM



Sebastián Angresano, gentileza Revista *Anfibia*

¿Puede una sociedad ser neoliberal y, al mismo tiempo, democrática? Luego del derrumbe de los Estados de bienestar, algo de la ilusión liberal de afianzar el vínculo entre democracia y capitalismo se quebró. En las últimas cuatro décadas, con pausas y contramarchas, esa fisura no dejó de profundizarse. Y aquello que quedó expuesto con la crisis financiera de 2008 y el salvataje a los bancos en desmedro de la ciudadanía, reveló su faceta más cruel bajo la luz del covid-19. Desde entonces hasta hoy las razones para sospechar de la composibilidad de democracia y neoliberalismo se robustecen. La guerra de la que hoy sin ser protagonistas somos partícipes involuntarios consolida nuestras dudas. Los Estados, las instituciones de derecho internacional, las organizaciones transnacionales, los tratados multilaterales parecen no ser más que letra muerta ante intereses que exceden con creces los valores de las así llamadas democracias neoliberales contemporáneas.

Un tiempo antes del estallido de esta guerra, cuando los medios masivos de comunicación insistían en que estábamos librando otra guerra, una contra el covid-19, y que tenía sus propios héroes, soldados y caídos, creímos oportuno preguntarnos por la posibilidad de la democracia bajo el régimen neoliberal. **Durante 2021, desde el Centro Ciencia y Pensamiento (UNSAM) alojamos un ciclo de conferencias titulado “¿Democracias neoliberales? Lecturas e interpretaciones críticas”** que buscaba confrontar con algunas preguntas: ¿qué alcance tienen hoy las instituciones democráticas? ¿Qué espacios de libertad producen? ¿Cuáles son sus límites? ¿Cómo explicar su devenir? ¿De qué modo frenar el asedio de fuerzas antidemocráticas?

Cada uno de los invitados al ciclo iluminó aspectos significativos de esa trama un tanto deshilachada de las democracias reales. Acercaron motivos para comprender ese matrimonio fallido. Pusieron el foco en los afectos, memorias y tradiciones en las que abrevan ambas categorías así como en los elementos que ellas actualizan. Dos reescrituras de esas exposiciones conforman este suplemento. Su potencia radica en cartografiar un fenómeno complejo, sin claudicar en la búsqueda de hacerlo inteligible, con la esperanza de poder subvertirlo. En una coyuntura donde solo se percibe tiniebla, un haz de luz como el que echan estos dos grandes intelectuales aparece como un oasis.

Nada en común

Diez notas sobre las antropotécnicas del deseo en las “democracias” neoliberales

Por Diego Tatián

1. Partamos un poco salvajemente de una tesis: la palabra democracia es una palabra en disputa. Hoy no hay, salvo raras excepciones, quien no se identifique como democrático. La disputa, luego, se aloja en el interior del término democracia, se juega en el sentido del concepto. Un concepto antiquísimo que aparece por primera vez, si no me equivoco, en Tucídides, en el siglo V antes de Cristo. Luego, cada generación lo fue llenando de contenido, de significado, y seguimos hablando todavía hoy con esa palabra griega. Democracia es una palabra que en griego significa gobierno de los pobres; no es gobierno de la mayoría, sino gobierno de los pobres, varones, *libres*, del que quedaban excluidos los esclavos y las mujeres. Lo central no es que los pobres sean mayoría o que sean minoría; si los pobres fueran minoría en una sociedad y gobernarán, sería una democracia. Por otro lado, neoliberalismo es una palabra que aloja en su interior al concepto de libertad. La tesis que quisiera proponer, y de alguna manera justificar, es que el neoliberalismo destruye la libertad, destruye al concepto que aloja. ¿En qué sentido lo hace? La libertad, como propongo entenderla, no es algo que ya tengamos y de lo que dispongamos; no es nunca propia sino *impropia*. Otra manera de decir que la libertad es impropia es decir que la libertad es común, que no es propiedad de nadie, no es una cosa que yo tenga, que esté ahí, que tenga que defender de un poder constituido, como si fuera una cosa. La libertad es una posibilidad, una experiencia *con*. Todos hemos escuchado eso de que la libertad termina donde empieza la libertad de otro. A mí me gustaría invertir esa frase, malversarla, para subrayar el sentido de lo que quiero decir: *mi libertad empieza donde empieza la libertad de*



otro, o de otra. No hay libertad mía que termine con la libertad de otro, sino que la libertad es el efecto de una conjunción, de un encuentro, de una composición, de algo que sucede. No es algo que tenga sino que se encuentra, por así decir, fuera de mí. Es, por lo tanto, la experiencia de una impropiedad, de una transindividualidad. Uno podría decir: pienso en medio y luego existo de manera libre, por el hecho de estar en medio. La libertad es incierta. La condición de posibilidad de la libertad es la igualdad. No hay libertad sin igualdad. La libertad sin igualdad no es más que un ejercicio de la dominación, de la prepotencia. La condición de posibilidad de la libertad en el sentido liberal si se quiere, que es una figura política, consiste en decir lo que se quiere decir, decir lo que se piensa y llevar una forma de vida

ralismo, enemigo de la libertad. Me gustaría poner al liberalismo al lado de la justicia social, y no pensar el neoliberalismo como una especie de avatar o como una especie de radicalización de la tradición liberal.

2. Lo que se llama neoliberalismo arrastra cantidad de cosas del siglo XX y es heredero, en particular, de lo que llamaría el fin de las ideologías. El neoliberalismo, a partir de los años sesenta –como Daniel Bell señaló–, creía la idea weberiana de que la racionalidad científico-técnica iba a sacar a las sociedades industrializadas de las aguas convulsionadas de la historia, de la historia sin fin de la contienda, y las iba a introducir en el estado estacionario del no conflicto de la posthistoria. Pero lo que hace la racionalidad técnico-social es suprimir los disensos normativos y los conflictos ideológicos. Se tra-

Deseo vivamente que se impida del todo aparearse a las personas erróneas y cuando su naturaleza maligna sea suficientemente flagrante, habrá que esterilizar a los criminales y prohibir a los débiles mentales que dejen descendencia. Habría que insistir en que las personas que se apareen sean las deseables...". Era una cosa común en el siglo XIX el entusiasmo por una experimentación social que tiene que ver con la utopía de una solución final, una *Endlösung* del problema humano. Claro, no nos queremos acordar de todo esto después de la Segunda Guerra y después del nazismo. Pero se trata de una idea que de ningún modo se ha suspendido y más bien yo diría que se ha radicalizado. Son cosas que están hoy vinculadas a la biología molecular, a las investigaciones genéticas, y que tienen una carga política fundamen-

neoliberal: mérito/meritocracia. Su raíz es indoeuropea, proviene de "mer", que significa tomar o recibir, y comparte raíz con otras, por ejemplo, mercancía, mercenario, meretriz, mercado. Pero ¿qué significa la meritocracia?, ¿a qué alude?, ¿cuál es su núcleo fundamental? La meritocracia, creo, es una teoría de la justicia que trata de justificar las desigualdades sociales, y que presupone también un mito: la teoría de la igualdad de oportunidades. Ese mito, como teoría de la justicia, viene a sustituir a los órdenes del Antiguo Régimen, a conceptos como los de linaje, tradición, herencia. Es decir, lo que presupone es un individuo con sus propios dotes, con sus propios talentos, con sus propias condiciones de rendimiento. La igualdad de oportunidades sugiere que un Estado justo es aquel que garantiza que la línea de largada sea para todos la misma, y representa la vida como una carrera. Rousseau, por ejemplo, en la primera página del llamado "Segundo discurso", el *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*, había distinguido entre las desigualdades naturales o la diversidad –diferencias de fuerza físicas en general– y lo que él llama las desigualdades sociales –privilegios que son socialmente producidos– que establecen la distribución de bienes económicos, políticos, simbólicos. Nunca a Rousseau se le hubiera ocurrido basar las desigualdades sociales en las desigualdades naturales fácticamente existentes. Ahora bien, para el pensamiento neoconservador, neoliberal, la diferencia de talento, motivaciones de rendimiento e inclinaciones son naturales y forman parte de las inclinaciones básicas de los individuos. Y estarían legitimadas en términos morales, políticos, sociales, todas aquellas diferencias sociales que reflejan las diferencias o la distribución real de las diferencias individuales de talento, rendimientos, etcétera, y no las estructuras de privilegio sin base en el mérito. En muchas ocasiones los autores neoconservadores recurren a la metáfora del campo de carreras: se trata de establecer una línea de largada para todos y después hay quienes ganan y quienes pierden, por lo que fuera (talento, esfuerzo, preparación previa, rendimiento). Entonces es justo, es natural, que algunos lleguen primero, otros lleguen más atrás, otros no lleguen nunca. Lo único que se puede hacer es garantizar condiciones. Este principio del mérito ha sido sostenido con la ficción ideológica de una dotación específicamente genética. Pero, podríamos preguntar, ¿hay algún mérito en tener mérito?

4. Nos dirigimos por esta senda a una sociedad de las credenciales, donde todo se mide por tests, mecanismos de medición de talento, de capacidades, establecidas por las elites cien-



Sebastián Angresano, gentileza Revista *Anfibia*

insólita, anómala, disidente. Presupone una igualdad material que hace posible esa libertad efectiva. La condición de posibilidad del liberalismo es la justicia social. En este punto el neoliberalismo es enemigo del libe-

ta de concebir la sociedad como un conjunto de problemas técnicos antes que como un conjunto de conflictos que expresan intereses y posiciones ideológicas. Lo que se abre paso en esta especie de utopía de paz perpetua tecnocientífica, que no requiere ya de una legitimación democrática, es un conjunto de intervenciones que podemos denominar antropotécnicas que provienen del siglo XX (saberes vinculados a la biología, a la genética). Lo que se persigue es enmendar a la humanidad de una manera científica. Un antiguo texto de Toto Schmucler, "La Industria de lo humano", estudia muy bien todo esto y hace citas que son un poco impresionantes. Por ejemplo, Theodore Roosevelt, presidente norteamericano en 1913, dice una frase que parece hoy el gran manifiesto de algo que se inicia: "el gran problema de la civilización es el de garantizar que los elementos valiosos de la población crezcan con respecto a los menos valiosos o perniciosos, el problema no podrá resolverse a menos que demos toda su importancia a la inmensa influencia de la herencia.

El propósito no es solo mejorar, sino también producir a seres humanos en un sentido técnico, en un sentido tecnocientífico. Esta utopía de producción y reproducción científico-técnica de lo humano está en el centro de lo que llamamos neoliberalismo y es fundamental para su comprensión. La diferenciación, por ejemplo, entre derecha e izquierda no tendría ya demasiado sentido; lo que habría es un centro político, con matices por supuesto, y después un margen extremista al cual se adjudica un nombre, por ejemplo el nombre de terrorismo, que puede estar habitado por grupos teológicos o grupos políticos, pero que básicamente sale del consenso social elemental que la sociedad llamada neoliberal quiere producir. Este autodesignado centro político reivindica una aplicación de la racionalidad instrumental que nos saque finalmente de la vieja política de los posicionamientos ideológicos, y del camino sin salida de la historia.

3. Quisiera tomar otra palabra que me parece medular en el ideario

Diego Tatián es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y doctor en Ciencias de la Cultura por la Scuola di Alti Studi Fondazione Collegio San Carlo di Modena, Italia. Actualmente es investigador del Laboratorio de Investigaciones en Ciencias Humanas (LICH, CONICET, UNSAM) y profesor titular de la Escuela de Humanidades de la UNSAM. Sus libros más recientes son *Spinoza disidente* (2019), *Lo que no cae. Bitácora de la resistencia* (2019), *Lecturas imaginarias. Spinoza, la felicidad y la rebeldía* (2020), *La tierra de los niños* (2020) y *El efecto Deodoro* (2021).

tífico-técnicas. En el límite los programas computacionales deberían sustituir a los conflictos sociales. Esto genera una serie de “sociopatías”, alteraciones emocionales, que tienen que ver con autoexigencias monstruosas que los individuos están obligados a imponerse. Y requiere necesariamente de una dimensión compensatoria, de una espiritualidad sin la cual, así auto explotada, la sociedad no se sostendría a sí misma. Hay una novela de Michael Young que se llama *El surgimiento de la meritocracia* (1958) y que presenta un futuro distópico donde el Estado valora por distintos medios precisos la actitud, la virtud, la inteligencia, y selecciona la elite excluyendo de ese modo al resto. Dice en un pasaje: “el mérito es igual a la inteligencia más el esfuerzo, sus propietarios se identifican a una temprana edad y

tutti, lavorare meno”), el ingreso mínimo garantizado (un ingreso que no se subordina a la discapacidad, a la enfermedad, a la situación familiar, sino que es un derecho ciudadano), una institución cultural del no trabajo asalariado. Pensar esto produce un hueco en la situación neoliberal. Una pequeña y muy conocida frase de la *Crítica al programa de Gotha*, uno de los últimos textos de Marx, contiene sin quererlo todo un manifiesto antimercatista: “de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad”. El comunismo sería una sociedad antimercatista, una sociedad no de igualdad de oportunidades, sino de igualdad a secas. Junto a la idea de mérito quisiera introducir, como fundamental en la cultura neoliberal, un concepto de Marilena Chauí: el discurso *competente*. Se trata en realidad de un

ma manera; no es esa utopía de transparencia; no es, lo común, algo que ya esté ahí. La palabra comunidad es una palabra que tuvo un infortunio histórico en el siglo XX en manos del fascismo y el nazismo. Hay un libro clásico de la sociología, de Ferdinand Tönnies, que se llama *Gemeinschaft und Gesellschaft*, es decir “Comunidad y sociedad”, donde entiende por sociedad algo próximo a lo que sería el concepto liberal, es decir: lo que hay son individuos que entran en sociedad libremente, y así como entran, pueden salir de ella, si desean hacerlo o si ya no les conviene permanecer “asociados”. La idea de común, de comunidad, significa, en cambio, que la comunidad es siempre algo a lo que se pertenece, de lo que se proviene, que establece una identidad. Hay una filosofía reciente de la comunidad (desde Bataille y Blanchot,

no van hacia adelante a como dé lugar. Se trata de un dispositivo de conquista, de colonización del tiempo, del espacio, de los cuerpos, de los vínculos, y sobre todo del futuro, en un sentido tecnocientífico. Produce un bloqueo de la imaginación crítica, transforma cualquier realidad en objeto del capital. Esto ya lo dijo Marx y lo dijo después Guy Debord: hay un dispositivo general que vuelve equivalentes a todas las formaciones sociales bajo la idea de administración, formulado en un léxico empresarial que tiene que ver con el éxito, con la eficacia, con el emprendimiento, que se aplica absolutamente a todos los vínculos. Ante esto sería oportuno contraponer la idea de temporalidad elaborada por Walter Benjamin. Hacer un elogio del anacronismo, mostrar que la temporalidad es plural, que hay siempre



Sebastián Angresano, gentileza Revista *Anfibia*

son seleccionados por una apropiada educación intensiva, hay una obsesión con la cuantificación, la realización de tests, las notas...]. Es una novela interesante porque muestra una sociedad ultra racional, ultra racionalizada que termina con una revolución populista dirigida por un movimiento feminista (todo en el año 58). Con el concepto de mérito se podría llegar hasta la *Ética Eudemia*, donde Aristóteles afirma que no hay ningún mérito en tener mérito. El mérito presupone una idea de libertad que es la que vamos a tratar de desmontar enseguida, para enfatizar medidas anti meritocráticas de algunos estados sociales a contramano de la ideología del rendimiento, como son la disminución del tiempo de trabajo (hay una vieja consigna que ya planteaba la izquierda italiana en los años sesenta: “*lavorare*

concepto desarrollado en un texto escrito en los años ochenta donde a partir de esta expresión se da cuenta de una representación neoliberal de la democracia, que es también el núcleo de la llamada “sociedad del conocimiento”. En ella se delega la decisión en los competentes, quienes deciden sobre una masa de incompetentes, que seríamos todos los demás. La democracia “competente”, como puede constatarse, ya nada tiene que ver con el mundo de los deseos populares ni –menos aun– con el gobierno de los pobres, según como era pensada por los griegos.

5. Quisiera introducir un contraconcepto de todo esto: lo común. Se trata de un concepto que, por supuesto, no tiene que ver con un mundo de la comunicación total, donde todo debe ser comprendido por todos de la mis-

hasta Nancy y Agamben), que trata precisamente de ponerla a equidistancia de la idea liberal de sociedad y de la idea sustantiva o esencialista de comunidad estropeada políticamente en el siglo XX. Pero a su vez no hay que olvidar que el concepto de comunidad está en la noción de comunismo. No abandonarlo, escrutar qué promesas aloja aún, retener esta palabra, es preciso. Lo común como posibilidad, si se quiere, de refundación de un humanismo crítico (como indicaba Horacio González en el último tiempo).

6. El neoliberalismo presupone una idea del tiempo paradójica, que me gustaría llamar con la expresión “progresismo reaccionario”. Un progresismo que liquida memorias, liquida experiencias, subestima, y juzga de conservadoras a las personas que

una heterocronía, una pluricronía, que el pasado nunca es del todo pasado y que hay una fecundidad y una potencia crítica de los anacronismos en relación al estado de cosas (en el sentido de lo intempestivo en Nietzsche). Hay una temporalidad compleja que permite una cierta “esperanza en el pasado”, y que aloja una reserva política e ideológica viva, nunca del todo muerta. La potencia crítica del anacronismo abre la posibilidad de empezar de otro modo, empezar de nuevo y, sobre todo, de romper, de hacer un hueco en lo que hay. Me gustaría llamar a esto “conservacionismo”. El humanismo es eso, o la cultura es eso. Un conservacionismo emancipatorio contra un progresivo reaccionario. Apelar a la palabra que usa Pablo en la carta a los Tesalonicenses: el *katechon*. Una fuerza que retiene, que demora, que contiene,

que frena la destrucción total, una fuerza de conservación y de resistencia.

7. Hay una frase que Benjamin escribió en los años treinta; dice: un fascista no es más que un liberal dispuesto a llegar hasta las últimas consecuencias. Si quisiéramos transpolarla, un poco provocativamente, yo diría hoy que un neofascista no es más que un neoliberal dispuesto a llegar hasta las últimas consecuencias. Hay algo en esta afectividad neoliberal que podríamos pensar a partir de la imagen de Freud de lo “siniestro” [*Unheimlich*]. Hay algo “siniestro” que tiene que ver con un principio de crueldad, un discurso de odio, de segregación, a la vez que de “compasión” alegre y entusiasmada. Esa trama me parece que es muy importante de precisar sabiendo que un afecto, una pasión, una condición afectiva, no se vence por las ideas,

el conflicto que se aloja en toda la sociedad y que constituye su ser mismo. La ética como despolitización no es más que un instrumento del poder que el discurso dominante impone y establece como sentido común, y con razón cínica también. Así, una crítica del “discurso” ético –de la “ideología” ética– abre la pregunta por una ética recobrada, una ética no funcional al aparato de dominación. Sería una ética capaz de reconocer lo que la reducción de la “ética” al solo combate de la corrupción omite: la lucha de clases, la explotación económica, el antagonismo entre la riqueza y la pobreza. La ideología ética es funcional en la medida en que congela resistencias, desvanece el deseo de otra cosa, abate la imaginación crítica e impone la perpetuación del capitalismo. Se trata de desarrollar un materialismo afectivo que conduzca de la ideología ética a la ética, de la negación de los conflictos político-institucionales a su

en su asunción principal convertido en algo ya otro que *demos* en tanto agente de hegemonía y voluntad hegemónica”. Lo que quisiera señalar con la idea de lo impropio que está en las sociedades y en las democracias, y que sacrifican tanto la subjetivación meritocrática o neoliberal como los sujetos ideológicos, es que hay en la vida humana algo que es no subjetivable. Algo que no es propio, de lo que no disponemos, algo con lo que no se puede hacer nada, que no puede convertirse en sujeto político y que, no obstante, es común. Lo impropio no encierra un carácter propositivo, no es una meta, sino una suerte de registro de algo que está allí y que las sociedades suelen sacrificar. Por una parte, esta dimensión inhumana, impropia, impersonal, común, fundamental para la vida humana: *infans*, sin habla, infantil. Y por otra parte la humanidad deshumanizadora, o la deshumanización social, económica, biopolítica. Se trata, luego, de un conflicto de las inhumanidades sobre las cuales un humanismo crítico se propone reflexionar. Esta idea de lo impropio, de lo común no como algo que está ahí, sino como una investigación, una experiencia, un “ser con”, un avatar en el ser con, me parece que es aquello que omite la sociedad neoliberal. Una sociedad que preforma las subjetividades como máquinas de guerra auto interesadas, arrojadas a mejorar su posición en un sistema. Lo impropio es lo que hoy se descuida, lo que nuestras sociedades sacrifican y, a fin de cuentas, la fuente de un conjunto de patologías sociales.

10. En mi opinión, estos problemas son los que se hallan a la base de la pregunta por la libertad. Cuando digo que el neoliberalismo estropea la libertad, entiendo por libertad algo que no es estrictamente individual, en el sentido en que no hay una autonomía de lo individual, no hay una autonomía del deseo ni de los afectos. El deseo no desea lo que quiere; es una heterodeterminación del deseo lo que lo lleva a desear ciertas cosas en vez de otras. Los seres humanos creen que son libres, viven en la ilusión de la libertad, porque saben cuál es el objeto de su deseo, pero desconocen absolutamente por qué desean lo que desean. El trabajo crítico es precisamente el de reconducir el deseo a lo que lo motiva, que siempre, o casi siempre, es algo heterónimo. La libertad llamada individual es ilusoria, es un eufemismo para la dominación. La libertad posible es aquella que toma en consideración las dificultades materiales del hecho de ser en común y que trata de construir formas de encuentro que permitan una plenitud del deseo, una plenitud común del deseo, a la que podemos dar el nombre real de la libertad. Entonces: la libertad es lo que empieza donde empieza la libertad del otro o de la otra.

Las democracias realmente existentes: sin *kratos* ni *demos*

Por Mario Tronti

Creo que es el momento oportuno para abrir un capítulo con el título “La cuestión democrática”. Hoy se verifica al máximo esta brecha, esta distancia y también esta contradicción, entre la idea de democracia clásica y sus realizaciones contemporáneas. La democracia atraviesa en este momento una crisis no reconocida. Esto torna más difícil hablar del tema porque no se sabe cuánto la escucha es capaz de aceptar algunos problemas de fondo.

El significado filológico de la palabra democracia, dar *krátos* al *demos*, también hoy entra en crisis: asistimos a una crisis de poder, de ejercicio del poder, a un poder que carece de autoridad. A la crisis del *kratos* se suma una crisis de *demos*, de pueblo, que en Occidente fue calificada como un cierto tipo de mal populismo. Hablo de “populismo malo” porque no es posible trazar un linaje histórico entre esto y las grandes experiencias populistas que han tenido lugar desde fines de 1800 en adelante, durante el siglo XX. También acá constatamos la existencia de una brecha entre populismo e identidad de pueblo.

La democracia contiene tres dimensiones en su discurso. Una dimensión es, sin duda, la social: el modo con el cual hoy las sociedades avanzadas buscan tener en orden a la sociedad a pesar de los conflictos que las atraviesan. Después está la dimensión político-institucional. Aquí la crisis se evidencia en la crisis de lo público y de todo aquello que está institucionalmente llamado a contribuir al interés general. Y, luego, un último nivel: el

Mario Tronti es un reconocido filósofo político italiano. Fue docente durante treinta años de la Universidad de Siena, presidente durante diez años del Centro para la Reforma del Estado y es actual senador de la República Italiana. Estudioso de Marx, fundador del operismo, es autor, entre otros, de *Obreros y capital* (1966, traducido en 2001), *Con le spalle al futuro* (1992), *La politica al tramonto* (1998), *Politica e destino* (2006), *Non si può accettare* (2009), *Dell'estremo possibile* (2011), *Noi operai* (2009), *Dello spirito libero* (2015), el *El enano y el autómatas. La teología como lengua de la política* (2017) y *La autonomía de lo político* (2018).



Sebastián Angresano, gentileza Revista *Anfibio*

o por la razón, o por la verdad, sino con otra trama afectiva más fuerte y de sentido contrario. Entonces ¿cuáles son las pasiones de la democracia? La democracia no es solamente el elogio de la virtud, el apego a la ley, esto deja a la democracia en una situación de indefensión frente a posiciones antipolíticas arraigadas pasionalmente de manera muy clara.

8. Es preciso considerar aquí otro núcleo del neoliberalismo: el “discurso ético” o, mejor, la ideología ética como destitución de la política. El neoliberalismo es un régimen de acumulación, pero un régimen de acumulación no se reduce nunca a una dimensión puramente económica; es la producción de una subjetividad, un conjunto de representaciones, de anhelos, de afectos, y es una ideología también. El estado actual del capitalismo financiero se ve acompañado y consolidado a partir de un fenómeno de importancia crucial: la sustitución de la política por la ética. Rancière lo advirtió hace algunos años en una conferencia que dio en Chile llamada “El giro ético de la política”. Podemos pensarlo como una sustitución del disenso por el consenso, del conflicto por el acuerdo, y como el desvanecimiento del anhelo de justicia por una reproducción infinita de lo existente. Lo que hace la ideología ética es invisibilizar el litigio, la división,

manifestación. Una ética que permita salir del moralismo como horizonte insuperable de nuestro tiempo.

9. Frente esto me interesa restablecer la categoría de *lo impropio*, en diálogo con Simone Weil y su noción de “lo inhumano” que desarrolla el último Lyotard y con el concepto de “infra-política” post hegemónica del filósofo español Alberto Moreiras. En el libro *La línea de sombra* de Moreiras encuentro un pasaje que se aproxima a lo que quiero nombrar con “lo impropio”: “la teoría de la hegemonía no coincide con el campo de lo político –dice Moreira allí– porque hay un límite a la invención política que debe también tenerse en cuenta y ese límite queda afuera de los procesos de subjetivación. Llamo a la reflexión sobre ese límite post-hegemonía. La reflexión post-hegemonía no es por lo tanto una objeción, en mi versión, a la teoría de Laclau, sino solo un suplemento crítico a ella. Hay política más allá de la subjetivación, hay política más allá o más acá del sujeto político. Todo proceso de subjetivación debe ser interrogado por aquello que omite y que corresponde al rumor del no sujeto, al proceso sin sujeto ni fin, que garantiza siempre de antemano la presencia de un *demos* no santificado por su propio principio y

antropológico. La democracia hoy se encuentra o, mejor, se desencuentra consigo misma a partir de una suerte de crisis antropológica.

Antes que hablar de democracia en un sentido teórico e histórico, creo más oportuno, en cambio, hablar de *democracias*, en plural, aquí y ahora, como están ante nosotros, si estamos adentro, en Europa, en Occidente y también en todos aquellos países que son o se refieren al Occidente.

Hubo un tiempo, como sabemos, que aunque parezca muy lejano a nosotros está muy próximo, en el cual se hablaba de “socialismo real” para hacer alusión a cómo la idea de socialismo, después de precipitarse en la historia, lo hacía bajo una forma que contradecía el significado original de la palabra. Esto expone un problema general de filosofía de la historia entre las grandes ideas y sus realizaciones concretas. Hay siempre una distancia muy fuerte entre los dos términos. Es como si las grandes ideas estuvieran destinadas a consumirse en su realización histórica, a decaer, a no honrar al propio origen. A veces, más aún, a precipitar en lo contrario de lo que aquellas ideas proponían. Existe aquí una forma de *imperfectismo* del ser humano, que quizá no logra estar a la altura de las grandes ideas que, no obstante, elabora. Las elabora, pero después en los hechos las desmiente. Esto tiene varias motivaciones: Maquiavelo decía que es necesario moverse entre los vientos de la fortuna por un lado, que son impredecibles, y por otra parte, entre las variaciones de las cosas, que también son a menudo impredecibles.

A pesar de esto, se hablaba y se continúa hablando en el mundo de la presencia de un sistema socialista que de socialismo tenía bien poco. Hoy, como entonces, se sigue hablando de democracia para referirse las democracias reales que de aquellas ideas tienen bien poco. ¿Por qué tienen poco? Porque de poder del pueblo no se les ve ni la sombra: quien tiene el poder no es pueblo y quien es pueblo no tiene poder. De hecho, las democracias contemporáneas han ampliado la brecha, han profundizado la distancia entre quienes tienen y quienes no tienen, entre quien está arriba y quienes están abajo, entre los incluidos y los excluidos. Y aun funcionando de este modo, se la sigue llamando democracia.

Lo que ha sucedido es que la democracia ha perdido el antagonismo que la hacía vivir mejor a como vive hoy. El mejor momento de las democracias contemporáneas fue cuando confrontaron con las experiencias totalitarias. Allí los ideales democráticos y también el ejercicio de la democracia tenían menos problemas. Al perderse este antagonismo es como si las democracias hubiesen introyectado una suerte de totalitarismo, se ha hablado incluso de democracias totalitarias, de totalitarismo democrático. Surgió una especie

de fundamentalismo democrático. La democracia privada de enemigo externo tiene un enemigo interno a su propia estructura, en rigor, a su propia estructura realizada.

En la actualidad existe una contraposición débil que se representa, al menos en Occidente, con la oposición entre democracias liberales y democracias iliberales. Digo contraposición débil pues ambas modalidades conviven dentro de la llamada Unión Europea. Aquel enemigo interno ha hecho que este fundamentalismo democrático se convierta en una suerte de conformismo. Walter Benjamin ha hablado del capitalismo como religión y quizá se puede hablar de la democracia como religión, aun cuando se deba hacer de inmediato una distinción entre una crítica teórica de las actuales democracias y sus usos prácticos. Sin duda, por ejemplo, la democracia liberal es preferible a una iliberal, así como el

sentido cronológico: la reivindicación de *kratos*, esto es, del gobierno/poder por parte del *demos*.

Tenemos dos fases históricas distintas, sucesivas, pero que se unen, o que han buscado integrarse pero que, según creo, no han logrado nunca una integración profunda. Y esto es así porque la democracia se inscribe dentro de una formación económica-social capitalista que se extiende a lo largo de toda la Edad Moderna y que usó a la modernidad para sus propios fines, para sus intereses, aun cuando no logró nunca someterla por completo. La modernidad es algo más amplio y complejo que el capitalismo. En efecto, considero que el antagonismo al capitalismo no debe asumir nunca las opciones o dimensiones antimodernas sino que debe reivindicar, en cambio, lo antiguo de lo moderno, aquel moderno que hasta ahora no ha sido conquistado por la estructura econó-

tal que pueda poner en crisis al orden y al sistema.

La acumulación originaria del capital tuvo necesidad de la concentración del poder que solo la forma de la monarquía absoluta podía garantizar, pero luego ninguna de aquellas monarquías podía salvaguardar sus propios y específicos intereses en comparación con monarquías rivales. Entonces la necesidad de potencia de las naciones se autonomiza respecto de la necesidad de afirmación del capital. Ocurre una cosa análoga en las fases sucesivas cuando de la centralidad de la acumulación que Marx ya describió muy bien, se pasa a la centralidad del desarrollo capitalista. Sobre la base ya no más de una sociedad estamental, sino de una sociedad de clase. Es allí que nace la forma democrática del poder: dentro de la lucha de clases. Y hoy, en ausencia de una específica lucha de clases frontal, la democra-



Sebastián Angresano, gentileza Revista *Anfibia*

Estado de derecho es una conquista y no sería oportuno volver a un momento anterior a él.

Desde el punto de vista histórico y teórico hay un nexo consecuencial-también cronológico- entre liberalismo y democracia. Las revoluciones burguesas modernas se mueven sobre esta línea de desarrollo que va de la Revolución inglesa de mitad de 1600 a fines de 1600, a la Revolución francesa de fines de 1700. Y es verdad que esto señala un camino de historia y de libertad. Una suerte de reverso de la estructura democrática decadente tal como la hemos descrito hasta aquí. Lo cierto es que la democracia es útil en la medida en que permite el conflicto abierto, el único capaz de evidenciar las contradicciones sociales y las insuficiencias políticas.

Existe, además, cierta aplicación constitucional de la democracia en términos de *rule of law*, como gobierno o poder de la ley, sin la cual no habría existido la que le sigue en

mica y, sobre todo, económico-política del capitalismo.

Es necesario, al mismo tiempo, resguardarse tanto de una lectura economicista de estos procesos, de un materialismo histórico malo, como de caer en la trampa opuesta: la de un idealismo historicista, progresista. Estamos aún en la modernidad, en Occidente, a pesar de la crisis de la modernidad y del ocaso de Occidente. Nos encontramos en una fracción de tiempo y en una porción de espacio que no requiere de un universalismo de principios, ni de un cosmopolitismo de acciones, sino de dar cuenta de esta contingencia dura y fuerte de la estructura económica y política.

En este espacio-tiempo hemos experimentado una suerte de soberanismo del Sujeto con “s” mayúscula. Y, en simultáneo, un declive de esa “s” mayúscula que devino “s” minúscula porque no existe más el sujeto de la gran transformación, sino una subjetividad de conflictos difusos pero nunca centrados en un punto

cia encuentra dificultad para expresarse, organizarse, institucionalizarse. El problema se transforma ahora en dilucidar cómo, en una economía de mercado y por lo tanto de competencia entre individuos, estos pueden convivir ya no más en comunidad sino en sociedad. Sociedad de individuos, como se ha dicho, es un oxímoron.

Aquí comienza otra historia, que va de la monarquía constitucional a la república parlamentaria o incluso hasta aquella presidencial, entrecruzada con el cesarismo, el bismarckismo y también el totalitarismo. Y esto abre otra historia: una suerte de anomalía dada por las soluciones populistas clásicas, por un lado, y las actuales, muchas veces demagógicas, por otro lado. La historia del Estado moderno acompaña la fase de este desarrollo capitalista, pero en una lógica que hemos entendido en un cierto punto autónoma del mismo desarrollo económico, de política interna, de política externa, de

gobierno de la economía nacional y supranacional.

Ahora bien, ¿a qué fin responde este recorrido histórico muy sumario? Entre economía y política, entre política e historia existe siempre una convergencia y, al mismo tiempo, un contraste. La democracia liberal, en nuestro pequeño jardín occidental, resultó en cierto sentido la solución vencedora. Sin embargo, aquella idea de integración de liberalismo y democracia no ha llegado a buen término.

Es necesario indagar cuánto la democracia garantiza hoy una libertad verdadera no solo del individuo sino de la persona humana. La experien-

Estamos ante un agotamiento de la democracia que no nos permite ver el después, así como estamos ante un agotamiento de la modernidad bajo una forma conclusiva. En este marco no es casual que las proyecciones sobre el futuro, de uno o de otro lado, no se presenten nunca con un carácter utópico sino distópico. Son todas utopías negativas: democracia digital, trabajo robótico, expresiones de lo que se comenzó a llamar lo "posthumano".

Aquello que se denomina "crisis de la democracia" se ubica exactamente aquí. Las democracias contemporáneas provocan conflictos en

benedictino de la abadía de Gorleben, alemán, por largo tiempo docente de filosofía y teología sistemática en el pontificio del Ateneo de Sant'Anselmo en Roma, retoma este punto a propósito de la teología política hoy. En un debate que fue recientemente publicado por la revista *Vita e Pensiero* de la Universidad Católica de Milán se acusaba a la teología de haber perdido la dimensión de la imaginación y de no ser más un instrumento en condiciones de acercar el futuro y de orientar a la acción humana. De hecho, la intervención de Salmann se titulaba "Queridos teólogos, el pronóstico es reservado" porque veía una enferme-

norteamericanos han llamado, y han puesto inclusive en su Declaración de Independencia, *pursuit of happiness*, la búsqueda de la felicidad. En resumen: el hombre multidimensional.

De allí se abre camino a la fase del cuerpo deportivo, erótico, estético, y la emergencia de aquella dimensión del discurso político cae en la práctica del *politically correct*. Formalmente, dice Salmann, se trata de la primacía de la estructura y de la perspectiva sobre la sustancia y el ser, que se consuma en el único sacramento universal de la red digital.

La religión de este hombre democrático resulta agnóstica, humanística, ocasional, inmediata, experimental, con un toque fútil de ritualidad. Este es un giro, para él, inédito e inaudito. Es preciso definir esta nueva frontera, esa forma de existencia del hombre democrático que impacta sobre la dimensión pública de las cosas, sobre la cualidad de los conflictos, sobre la cantidad del consenso. Y debemos preguntarnos si las democracias de hoy están en condiciones de gobernar estas pulsiones, estas nuevas fronteras antropológicas. No parecieran estar en condiciones de hacerlo. La reivindicación al parecer más avanzada, la democracia directa, ya no se puede tomar en serio porque devino en una suerte de directismo político, de verticalización entre esta forma antropológica del hombre democrático individual y la estructura, el poder, que después no logra ni representarlo ni definirlo.

Si por un lado se trata de construir pueblo nuevo, por otro se intenta dar nueva autoridad al poder porque aquello que le falta al poder es la autoridad. Dar *kratos* al *demos* a través del reconocimiento de una autoridad que esté en condiciones de llevar históricamente este proceso y de llegar a la conclusión a la cual debe arribar. O sea, la reconstrucción no de una dimensión distópica, sino de una dimensión utópica. Pero de utopías que, con Bloch, debemos siempre pensar como utopías concretas, o sea, realizables intentando superar la dificultad históricamente humana de concretar el propio ideal. Pues el hecho de que ciertos ideales no hayan estado en condiciones de realizarse no debería nunca convencernos de que no se debe probar de nuevo. Por el contrario, probar una y otra vez es la cualidad humana más alta porque da motivos para sobrevivir dentro incluso de esta forma de mundo actual. Sobrevivir porque no se acepta y como no se acepta uno se convierte en un combatiente que busca desmontar esta dimensión dentro de la cual estamos obligados a estar. Desmontarla junto a otros, como colectivo, como sociedad, como forma de solidaridad humana nueva entre aquellos que no aceptan las cosas tal como están.



Alina Najlis, gentileza Revista *Anfibia*

cia del siglo XX nos ayuda mucho en esta tarea, es una gran maestra de historia. El siglo XX, sobre todo el europeo, se presenta como la síntesis de toda la edad moderna: de la realidad liberal del siglo XVIII se pasó a un retorno del absolutismo bajo la forma de los totalitarismos, de la guerra mundial, de la cual luego emergieron las guerras civiles, y también el intento del asalto al cielo con la revolución obrera. Se precipitó esta última en la más terrenal de las realizaciones secularizadas. Al final se celebró la victoria de la democracia sobre el liberalismo, el totalitarismo y también el socialismo.

Y aquí se superó la tragedia que un *tiempo de época* lleva siempre consigo, pero al precio de inaugurar el espectáculo de la comedia del tiempo de hoy: un *tiempo sin época*. En él la democracia se encuentra con los conflictos, con las instituciones. Yo no creo, no obstante, que se pueda hablar como se está hablando de una "posdemocracia" por la misma razón que no creo en lo posmoderno. La moda del "post" revela tan solo la incapacidad de definir la fase política contingente. Es un defecto de pensamiento.

el pueblo que no consiguen gobernar porque las instituciones no tienen más poder y porque el poder no tiene más autoridad. Las democracias de hoy son sin *demos* y sin *kratos*. La crisis se da en los dos niveles: el del pueblo y el de los poderes. La democracia es reducida a un rito electoral, a una dimensión cuantitativa sobre el dogma del principio de las mayorías, donde la cualidad, o sea, la inteligencia, la competencia, el profesionalismo no cuentan para nada pues lo único que importa es cuánto consenso se puede capturar. Todo es reducido a cantidad: cuántos votos tenés y, como en la economía, cuánto dinero tenés, cuántas acciones tenés, cuántos *followers* tenés. Aquí echa raíces la pregunta: ¿por qué la democracia produce tanta demagogia?

Ya desde Aristóteles se hablaba de la decadencia de las formas del poder en el pasaje de la democracia a la demagogia, como el pasaje del populismo que deja de ser un populismo del pueblo para ser un populismo sin pueblo.

La cuestión democrática nos devuelve, a su vez, una gran cuestión antropológica. Elmar Salmann, un monje

dad de la teología política actual que un poco se parece a esta enfermedad de la democracia contemporánea. Habría también aquí una suerte de teología política realizada, respecto a su dimensión original.

Salmann puso el acento en este discurso sobre una mutación colosal de la historia de la mentalidad psicosocial, en un verdadero giro antropológico, que tiene dentro suyo también un giro religioso. Este giro está determinado por la irrupción en la historia contemporánea de aquello que se ha llamado el hombre democrático, el *homo democraticus* de hoy. Una irrupción relativamente reciente que desde los años sesenta en adelante llegó con una fuerza casi irresistible. En efecto, es en el 68 que se identifica la insurrección de la vida y del hombre democrático como forma de existencia. Emerge el hombre sensible, empático, terapéutico. Lo pone, por lo tanto, en lo que Nietzsche llamaba la gran salud que, en este caso, no es más la salvación sino alguna cosa que está entre *wellness* y *wellfare*, entre bienestar individual y bienestar social. También esta es una especie de herencia de aquello que los

Staff: Rector: Carlos Greco. **Director Lectura Mundi:** Mario Greco. **Edición general:** Micaela Cuesta. **Colaboran en este suplemento:** Diego Tatián y Mario Tronti. **Imágenes:** gentileza de Revista *Anfibia*.