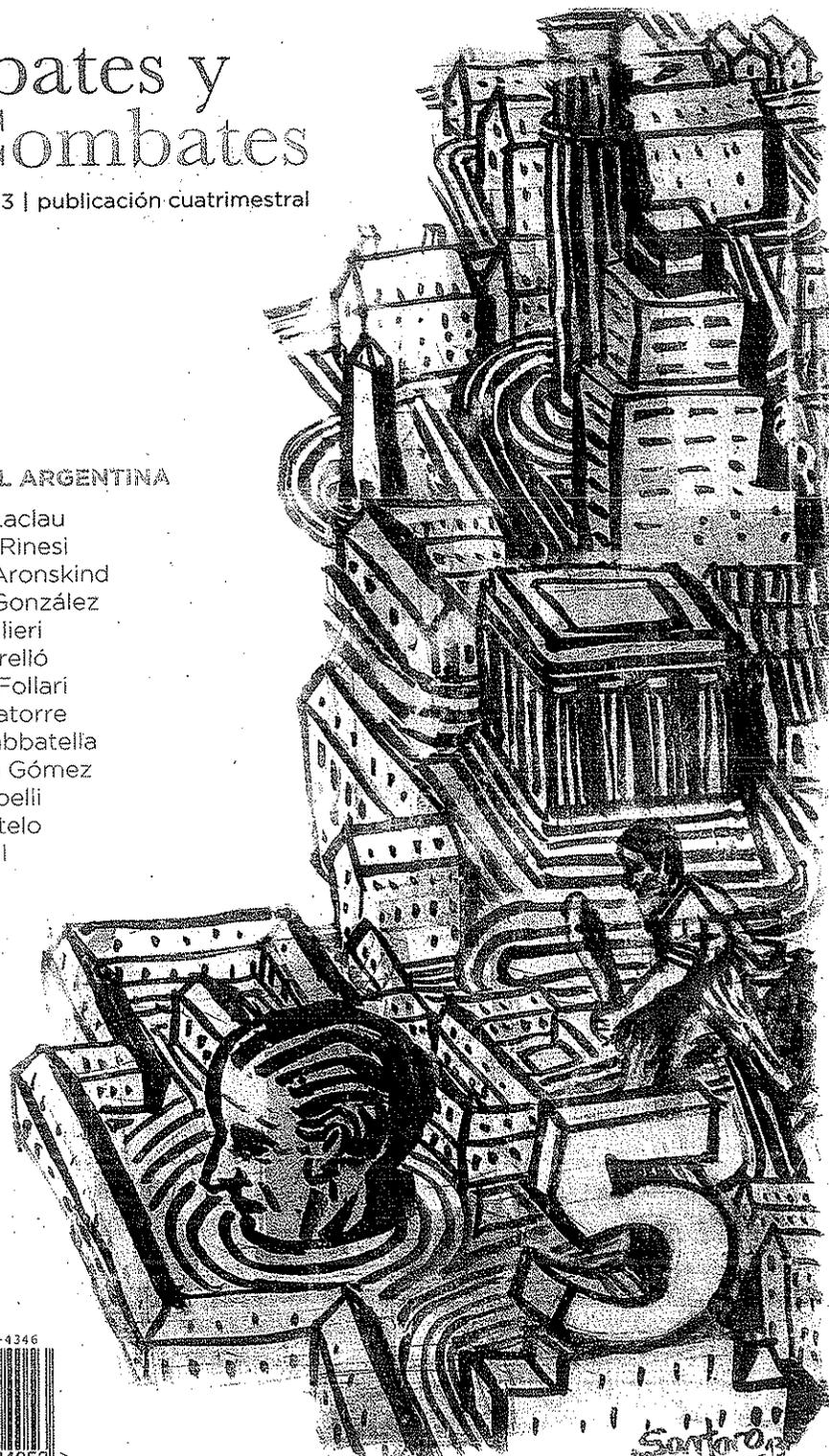


Debates y Combates

Nº 5 | Año 3 | publicación cuatrimestral

ESPECIAL ARGENTINA

Ernesto Laclau
Eduardo Rinesi
Ricardo Aronkind
Horacio González
Paula Biglieri
Gloria Perelló
Roberto Follari
Raul Dellatorre
Martín Sabbatella
Florencia Gómez
Darío Capelli
Laura Sotelo
Félix Weil



ISSN 1852-4346



vilización autónoma de las masas habría de llevar, a la corta o a la larga, a una burocratización que frenaría el proceso de transformación y lo sometería a las presiones inevitables del poder corporativo. Pero confiar en una movilización de masas sin objetivos políticos claros y previos también conduciría a un callejón sin salida: pasado un tiempo, las movilizaciones comenzarían a disgregarse y la acción de masas concluiría en la impotencia. Sólo la presencia combinada de autonomía y hegemonía puede ofrecer la perspectiva de un real avance en la ruta del progreso social. ■■

DE LA DEMOCRACIA A LA DEMOCRATIZACIÓN: NOTAS PARA UNA AGENDA DE DISCUSIÓN FILOSÓFICO-POLÍTICA SOBRE LOS CAMBIOS EN LA ARGENTINA ACTUAL. A TRES DÉCADAS DE 1983

■ ■ por Eduardo Rinesi

Eduardo Rinesi

Filósofo, doctor en Filosofía por la Universidad de San Pablo, Brasil. Ensayista. Rector de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Argentina.

Resumen

A treinta años del inicio del ciclo político abierto en la Argentina en 1983, se presentan acá distintos modos en los que a lo largo de este tiempo se pensó la democracia, y se señala la importancia del desplazamiento producido desde el privilegio de la cuestión de la libertad hacia el énfasis en el tema de los derechos. El mismo conlleva, se sugiere, un recentramiento del problema político y teórico del Estado, y obliga a formular una nueva agenda de cuestiones para la discusión conceptual sobre las transformaciones que se vienen operando en el país.

Palabras clave:

democracia, democratización, libertad, derechos, Estado

Abstract

Thirty years after the political cycle began in Argentina in 1983, we present the different ways of thinking about democracy during this time, and point out the importance of the shift that occurred from the privilege of the question of freedom to the emphasis on the subject of rights. It suggests that movement would entail a re-centering of the political and theoretical issue of the state, having to draw up a new agenda for a conceptual discussion over the transformations that are being performed in the country.

Key Words:

democracy, democratisation, freedom, rights, State

El trigésimo aniversario del inicio del ciclo político abierto en la Argentina en 1983 puede ser una ocasión adecuada para ensayar un balance crítico de los modos en los que la categoría teórico-política sin duda dominante en las formas en las que en los albores de ese ciclo tendíamos a conceptualizar los retos que enfrentábamos (la categoría, claro, de "democracia") ha seguido operando desde entonces en nuestras conversaciones, asumiendo a lo largo de estos años un conjunto cambiante de significados. Entre ellos, me gustaría acá destacar cuatro, que sugeriré que presidieron nuestros intercambios en otros tantos distintos y sucesivos momentos de todo este período. Así, propondré que en los 80 pensamos la democracia como una *utopía*, que en los 90 pensamos la democracia como una *rutina*, que en las agitadas jornadas de fin de 2001 la democracia se nos presentó más bien bajo la forma de un *espasmo*, y que desde hace ahora una década hablamos en realidad bastante menos de democracia que de *democratización*, entendiendo por eso no tanto un estado de cosas ni un tipo de sistema ni un modo del orden, sino más bien un movimiento o un *proceso*. Presentadas estas cuatro formas distintas de pensarse (estas cuatro formas en las que se pensó y se piensa, entre nosotros) la cuestión de la democracia, me gustaría comparar las que ocupan los dos extremos de la línea de tiempo que cubre estos treinta años, y extraer de ese cotejo algunas consecuencias teóricas que tal vez valga la pena comentar.

1. Desde el comienzo del fin de la dictadura, precipitada tras la derrota militar del régimen en la guerra del Atlántico Sur, la democracia empezó a avizorarse como una especie de contrafigura del régimen que se quería dejar atrás, como el nombre de una suerte de puerto de llegada de un camino que debía ser, quizás en primer lugar, de "reforma moral e intelectual" ("cultural", se decía), de revisión de los componentes autoritarios de una "cultura política" escasamente tolerante a la que obstinadamente se ponía en la base de los horrores de esa dictadura y de los infortunios del pasado argentino en general, y de construcción de unas instituciones (y de hábitos de valoración y de respeto a esas instituciones) que garantizaran, en cambio, la vida y la libertad a todo el mundo. La

tarea se sabía difícil y por eso asumía la figura de un camino, de un recorrido, de una "transición". Recuperada de los viejos arcones de la sociología de la modernización y el desarrollo, esta última palabra se usaba en esos años, en efecto, para indicar un movimiento de avance hacia un tipo de sociedad cuyo sistema institucional tendía a asumir, en las imágenes con las que de modo dominante se la representaba en los campos de la política y también de la academia, la forma que tenían los de los países del cuadrante noroeste del planeta. Que era la de una democracia representativa más que la de una democracia participativa: la de una democracia sostenida sobre un tipo de lazo vertical entre ciudadanos y representantes más que sobre el estímulo a formas activas de participación popular en los asuntos públicos. Porque de lo que se trataba no era de asegurar a los ciudadanos las condiciones para su involucramiento activo en la cosa pública, sino de garantizarles aquello que durante los años anteriores les había sido arrebatado del modo más flagrante: su libertad. La "utopía" democrática de los ochentas argentinos era una utopía liberal.

Que no despreciaba del todo, desde ya, la posibilidad de dejarse conmover por las razones de una democracia más dispuesta a hacer audibles los diversos tonos de la *vox populi*: de hecho, la tensión entre estas dos ideas de democracia fue la savia vital de algunos de los grandes debates de esos años. Pero sobre todo después de la Semana Santa de 1987, sobre todo después de aquel pedido del presidente Alfonsín, formulado desde el balcón de la Casa de Gobierno, de que los ciudadanos abandonaran la plaza a la que habían sido convocados y dejaran el manejo de la crisis política, militar e institucional que los había movilizado en manos sus representantes, la idea de una democracia popular terminó de ceder su lugar a la idea (por decir lo menos, problemática: pienso por ejemplo en la precisa indicación de Bernard Manin, en la apertura de su *Principes du gouvernement représentatif*, de que o bien hay democracia o bien hay representación) de que "democracia" era —vaya— *sinónimo* de representación. Que fue, por cierto, una vez aceptada y naturalizada, la idea que dominó también, ya sin rivales serios a la vista, la década siguiente, signada por los dos gobiernos de Carlos Menem, y que se terminó de consolidar con la firma del

pacto secreto que el propio Menem selló con su antecesor a fin de 1993. Este pacto secreto, por cierto, no dejaba de sintomatizar y de condensar, a una década exacta de iniciado el ciclo de la “transición”, el núcleo duro de ese clima de ideas que de ese modo terminaba de imponerse: el secreto (el secreto de ese pacto, el secreto —más en general— de todos los acuerdos políticos hechos a espaldas del pueblo al que quienes lo suscriben tienen la pretensión de representar) es el grado superior y la forma última de la separación entre dirigentes y dirigidos que resume la lógica de la representación. Desde entonces, la democracia que funcionó entre nosotros (por lo demás, digámoslo, razonablemente bien) se volvió un hábito, una costumbre, una rutina. Lejos del encanto que la palabra había tenido cuando de lo que se trataba era de dejar atrás la dictadura, ahora vino a significar apenas la vigencia de la ley, el ejercicio periódico del voto y muy pocas cosas más. Nos habituamos a que la democracia supusiera la afirmación de un hiato, que ya nadie se proponía sortear, entre la vida de los ciudadanos y la acción libre y descontrolada (en el sentido de lejana y a resguardo de cualquier dispositivo de control popular) de los gobernantes.

Hasta que todo eso saltó por los aires (ya el gobierno de Menem había sido sucedido por el de Fernando de la Rúa) en diciembre del año 2001. Mucho se podría decir (lo que se ha dicho hasta ahora no parece suficiente) sobre esos inquietos días argentinos. A los fines de estas reflexiones, importa apenas detenernos en el impacto que tuvieron sobre nuestros modos de pensar la cuestión que aquí nos interesa, que es la de la democracia. Porque hubo un pensamiento sobre la democracia en esos días que ahora recordamos. Una idea de democracia como irrupción espontánea (se insistió mucho sobre esta idea de la *espontaneidad*), como aparición intempestiva y libre de “la gente” en la escena pública, como “toma de la palabra” (el título del hermoso libro de Michel de Certeau fue evocado muchas veces en medio de aquellos ajetreos, como lo fue también la categoría de “acontecimiento”, a la que Alain Badiou había dado un ambicioso estatuto filosófico-político), como rajadura inesperada en el tiempo lineal (“policia”, digamos, à la Rancière) de las instituciones. Como crítica o rechazo de esas instituciones, como principio

sin principio (*an-arché*) de un orden diferente, autónomo, libre. Pero también (con un ligero matiz y en un segundo momento, apenas posterior) como auto-organización asamblearia del pueblo, como generación de mecanismos de participación de los ciudadanos en la gran discusión colectiva que ese estallido había inaugurado. Fue un momento interesante. Proliferaron, en las esquinas y en las plazas de la ciudad y del país, asambleas populares, vecinales, estudiantiles. Obreras, también, en muchas fábricas que habían sido abandonadas por sus dueños, cerrado sus puertas o fundido, y que eran “recuperadas” y puestas a funcionar nuevamente por sus trabajadores. Ciertamente es que, intenso y en varios sentidos fascinante, fue ése, también, un momento fugaz. Seguramente tenían razón los grandes liberales europeos del siglo XIX que observaron que una sociedad moderna no puede vivir en un estado de deliberación colectiva permanente, porque la gente tiene otras cosas que hacer y no puede —y no quiere— pasársela discutiendo todo el tiempo. Pero no es menos cierto que esa fugaz experiencia de generalización de los modos asamblearios de conversar dejó una enseñanza importante en la vida pública argentina, permitiendo recuperar una idea sobre la democracia que recogía su inspiración en aquella tradición “participativista” que efímeramente —como vimos— había iluminado los debates de los años de la “transición”, y dejando instalado en el imaginario común de los años que vendrían el dato novedoso de la existencia de una ciudadanía activa, movilizadora, protagónica, que quería ser tenida en cuenta, y a la que nadie, en adelante, podría dejar de oír.

Pues bien: a partir de 2003 esta historia que aquí estamos narrando da un giro inesperado y novedoso. Tanto que parece posible sugerir que la propia palabra “democracia” empezó a ser usada desde entonces (no tanto como desde entonces: más bien, desde que el proceso iniciado entonces se fue afirmando, revelando su lógica, dejando ver sus frutos y *forjando el “relato”* —como se dice— de sí mismo) con un significado bastante diferente a los tres que hasta aquí vinimos recorriendo. Que dejó de nombrar una utopía, como en los 80, una rutina, como en los 90, y un espasmo, como en 2001 y 2002, y que en realidad empezó a ser reemplazada, en los discursos políticos dominantes en la década siguiente, por

otra palabra, que de algún modo la contiene pero también la modifica, dándole una inflexión diferente y una nueva intensidad, que es la palabra "democratización". *Democratización*: no ya, entonces, el nombre del puerto de llegada de un proceso, sino el nombre del proceso mismo. Como si el "ción" de "transición" (ese "ción" que siempre designa un movimiento, un recorrido, un desarrollo) se hubiera desplazado desde esa palabra que indicaba —dijimos— el camino *hacia* esa meta que se veía en el horizonte y a la que se llamaba "democracia", a *la democracia misma*. Como si ahora esa democracia no fuera otra cosa que el proceso de su propia afirmación, de su propia realización, de su propia profundización. ¿Y en qué consiste ese proceso de profundización de la democracia? Pues en un movimiento de expansión —de ampliación, de universalización—, no ya de *libertades* (y ésta es sin duda una buena noticia: si en la Argentina hoy no estamos obsesionados por las libertades es porque las libertades rigen plenamente), sino de *derechos*. De universalización de derechos; es decir: de su plena *realización*, toda vez que los derechos, por definición (y a diferencia de lo que pasa con los privilegios o con las prerrogativas, y también con los deseos y con los intereses) son universales o no son. Pues bien: hoy en la Argentina se habla de *democratización* para nombrar ese proceso de realización plena de un vasto conjunto de derechos: de derechos civiles, económicos, sociales, políticos (y si quisiéramos precisar un poco más: matrimoniales, identitarios, educativos, laborales, previsionales) que va volviendo a nuestra sociedad, en el modo en el que hoy tendemos a pensar las cosas, cada vez más democrática. Porque, en efecto, hoy tendemos a pensar que una sociedad se vuelve tanto más democrática *no* (o no solo, o no primariamente) cuanto más liberales, pluralistas y tolerantes son la cultura política de los ciudadanos y las maneras de sus gobernantes, sino cuantos más derechos tiene todo el mundo asegurados. Doble desplazamiento, entonces: de la idea de la democracia como utopía o como puerto de llegada de un cierto movimiento a la idea de la democratización como el nombre mismo de ese movimiento, y del énfasis en la libertad al énfasis en los derechos.

2. Detengámonos ahora en esta última cuestión. En los

años 80, cuando recién salíamos de una dictadura feroz que había violado todas nuestras libertades y privilegiábamos la reconquista de esas libertades por encima de cualquier otro bien político que pudiera competir con ellas, el problema político, teórico, incluso filosófico de la libertad se volvió un eje fundamental de nuestras discusiones. Las ciencias sociales, cuyos desarrollos acompañaron muy de cerca, en esos años, los movimientos de la agenda colectiva y del proyecto político que mejor expresaba el ánimo general de la ciudadanía —que era el del gobierno radical—, fueron un campo propicio para el desarrollo de un conjunto de importantes querellas conceptuales, que en no pocas ocasiones elegían "ir a las fuentes" y acudir entonces, en busca de inspiración y de argumentos, a esas preciosas fuentes que eran y que son los textos mayores de las grandes tradiciones del pensamiento occidental. Así, la discusión —que recordábamos al comienzo— entre la idea de una democracia "representativa" y la idea de una democracia "participativa" se articulaba también bajo la forma de una discusión sobre los méritos relativos de las ideas de libertad "negativa" (o libertad "de") y de libertad "positiva" (o libertad "para"), y de hecho la revisión de las bibliografías clásicas en torno a estas cuestiones constituyó un capítulo fundamental de la agenda de nuestras ciencias sociales y políticas en aquellos años de la "transición" que ahora estamos recordando. Pregunto pues, y me pregunto: ¿estamos hoy haciendo un ejercicio semejante en relación con el concepto de "derecho" o de "derechos", que —si está bien lo que estamos proponiendo— ha venido a ocupar el lugar central que tenía el de "libertad" en aquellos, *nuestros años ochentas*? Yo creo que no, y creo también que deberíamos, y quiero decir dos palabras sobre esto.

Sobre la necesidad —quiero decir— de asumir el desafío de pensar con las más altas exigencias teóricas y filosóficas este problema fundamental de los *derechos*, que organiza hoy una zona importante de nuestros discursos políticos más interesantes, pero que al hacerlo nos plantea un conjunto de dilemas sobre los que es necesario detenernos a reflexionar. Apunto el primero, obvio y fundamental: ¿qué es un derecho? ¿Qué queremos decir cuando decimos que "tenemos un derecho" a algo? Que es algo que en general decimos —

vale la pena destacarlo— justo cuando *no* tenemos, de hecho, ese derecho: es raro que digamos que tenemos un derecho a algo cuando hemos llegado a naturalizarlo y a no pensarlo ya como tal. Estos problemas merecen, me parece, una reflexión teórica a la altura de la que en los “liberales” ochentas sostuvimos sobre la cuestión de la libertad, y que, como aquella, nos obligue a revisar los viejos textos de nuestras mejores tradiciones, a juzgar su actualidad y su interés, a dialogar con ellos para mejorarlos y para poder encarar, con su auxilio, *nuestros* propios desafíos. Por ejemplo (estoy proponiendo rápido una serie de temas para una agenda posible, y este punteo no pretende tener otro valor que ése): ¿qué pasa cuando, en un contexto de ampliación general de derechos, la expansión de alguno o algunos de ellos corre el riesgo de colisionar con la de otro u otros? No carecemos de ejemplos, en la Argentina contemporánea, de situaciones como ésta. O bien: ¿cómo pensar los derechos, no ya de aquellos hombres y mujeres que componen en un cierto momento una comunidad política determinada, sino de aquellos que *ya no la componen*, porque han muerto (sobre todo, aunque no únicamente, si —o cuando— han muerto víctimas de la violencia que los poderes de esa misma comunidad han descargado sobre ellos), o de aquellos que *todavía* no la componen, porque todavía no han nacido? Estos problemas me parecen de la mayor importancia teórica, política y ética, y están en el corazón de muchos de nuestros debates contemporáneos.

El primero que planteé no deja de ser relativamente banal, pero tampoco carece de importancia para pensar una situación política como la que hoy vive la Argentina. Me refiero a las situaciones en las que podemos encontrarnos ante la superposición o el choque entre dos derechos diferentes, eventualmente antagónicos. Es tema permanente de nuestras discusiones de café, en efecto, si el derecho de los ciudadanos a manifestarse y protestar de los modos más diversos (por ejemplo, utilizando el método, ampliamente generalizado desde mediados de la última década del siglo pasado, de cortar las calles de las ciudades o las rutas del país) debe privilegiarse por sobre el derecho que también tiene todo ciudadano de circular por el territorio nacional o de no llegar tarde a su trabajo, o si, por el contrario, es este último dere-

cho el que debe protegerse y preservarse, aun a costa de, para poder hacerlo, reducir si es necesario los alcances del primero. Del mismo modo, cabe preguntarse *qué derecho se debe, llegado el caso, privilegiar*, en una situación en la que el ejercicio, no ya —o no ya *solamente*— del viejo y fundamental derecho a huelga, sino también, a veces, de lo que empieza a conceptualizarse (y es una muy buena noticia que éste sea el caso: revela hasta qué punto cada vez contamos con mayor cantidad de posibilidades que nos representamos, y que la sociedad en su conjunto se representa, *como* derechos) como el “derecho a la capacitación” de, pongamos por caso, un docente primario, secundario o universitario, pudiera colisionar con el derecho de los estudiantes de ese docente a recibir las clases que él debería dejar de dar para poder participar del curso de capacitación en el que busca ejercer ese derecho a formarse que lo asiste. Por supuesto, ese dilema podría resolverse si el Estado, encargado de velar *tanto* por el derecho del docente a su formación *como* por el derecho de sus estudiantes a la suya, invirtiera dinero en contratar otro docente, *tan bueno como el anterior*, para reemplazarlo durante el tiempo que deba durar su ausencia al frente de su curso. ¿Pero qué pasaría si para hacer eso debiera alejar ese dinero de otros usos posibles que podría haberle dado, como el de atender el derecho de una familia a recibir una asignación, o el de un niño a recibir una computadora, o el de un joven a recibir una beca...? En un contexto de ampliación generalizada de derechos, el choque entre los movimientos de ampliación de unos y de otros es más o menos inevitable. Que sea éste uno de esos problemas que es bueno que una sociedad tenga no quiere decir que no sea un problema.

Las otras situaciones que planteaba son aún más exigentes desde el punto de vista conceptual, político y moral. No voy a referirme a la cuestión, sobre la que tanto se ha escrito y discutido, de la obligación que tienen (que tenemos) los vivos de *hacer justicia* a aquellos que ya han muerto, respetando y haciendo respetar los *derechos* que, incluso muertos (o mejor: *exactamente porque han muerto*), los asisten. En cambio, quiero decir unas palabras sobre la obligación que tienen (que tenemos) los vivos de hacer justicia *a los que todavía no nacieron*, pero que, incluso si todavía no nacieron (o mejor:

justo por eso) pueden y deben ser pensados como sujetos de un conjunto de derechos que es preciso respetar. Si ubicamos entre estos derechos el de contar con un planeta habitable (lo cual es otro modo de decir: si ubicamos entre estos derechos el derecho a la vida), nos situamos, muy notoriamente, en el corazón de uno de los **grandes debates de este tiempo**, en el mundo en general y en la Argentina en particular. Se trata del debate sobre los mecanismos menos cuidadosos de extracción de riquezas naturales de la tierra, debate que si en un cierto sentido es una discusión de —digamos— política económica, que supone entre otras cosas una reflexión sobre los mejores modos de inserción de países como el nuestro en el gran cuadro de los intercambios económicos mundiales, y que si en otro sentido puede plantearse como una discusión sobre la conveniencia del desarrollo contrapuesta a lo que ya se conceptualiza, muchas veces, como “derechos de la naturaleza” (no carece de interés este modo de plantear las cosas, que —en una vena “anti-occidentalista” que hoy empieza a ser recuperada de la mano de la reposición de la dignidad de muchas cosmovisiones alternativas a la que fue hegemónica entre nosotros durante muchos siglos, y que ha encontrado expresión formal, recientemente, en las Constituciones de Bolivia y Ecuador— postula a “la naturaleza” menos como un objeto de exploración científica y explotación económica que como un *sujeto* de necesidades, padecimientos y *derechos*: incluso hemos podido leer, en los diarios de estos días, que ya existen propuestas para constituir cortes judiciales que pudieran entender en las causas por violación de los derechos de este “sujeto” singular), en una tercera dirección —ésta que propongo— puede ser reconocida como una discusión sobre derechos, *no de “la naturaleza”, sino de los hombres*, aunque de los hombres que aún no comenzaron su jornada.

3. En esta agenda de problemas sobre los que me parece que tenemos que pensar, hay uno al que quiero dedicar algún espacio, que es el problema (lo vengo aludiendo de pasada) del Estado, en relación con el cual se ha producido entre nosotros un cambio decisivo. Me refiero a que en los años de la “transición”, en la medida en que el acento de nuestras reflexiones estaba puesto en el tema de la liber-

tad, y en que pensábamos esa libertad sobre el trasfondo del recuerdo todavía fresco de los modos de funcionamiento del Estado terrorista que tratábamos de dejar atrás (en la medida, en otras palabras, en que teníamos buenos motivos para hacer del Estado el más serio de los enemigos reales o por lo menos potenciales de esas libertades que queríamos conquistar), nuestro pensamiento tendió a tener, en general, un fuerte componente antiestatalista. En efecto, el Estado se nos presentaba en general, en esos años, como estando inevitablemente del lado de las cosas malas de la vida y de la historia, porque constituía una probada amenaza a nuestra autonomía y nuestra libertad. Hoy, en cambio, cuando el eje de nuestras preocupaciones se ha desplazado de esa obsesión casi excluyente por la libertad a la militancia por la ampliación y generalización de los derechos, el Estado (un Estado democrático, desde ya, pero no mínimo ni ausente, sino fuerte y activo) se nos representa más bien, y con razón, como una condición y como un garante de esos derechos que queremos ver expandidos y universalizados. Por supuesto, no se trata de abrazar esta idea sin precauciones, ni de desplazarnos de un antiestatalismo ingenuo a un estatalismo simétricamente candoroso, como si Marx y toda una larga tradición de pensamientos críticos, emancipatorios y progresistas no nos hubieran enseñado todo lo que tenemos que saber sobre las formas de dominación y explotación del hombre por el hombre que los Estados sirven para garantizar y para reproducir. Lo que sí hemos aprendido en la Argentina, y por cierto que dolorosamente, es que fuera del Estado o más allá de él lo que solemos encontrar no es la libertad ni la autonomía finalmente realizadas, ni el poder constituyente de la multitud ni las potencias plenamente desplegadas de “la gente” ni el pueblo idéntico a sí mismo ni la comunidad reencontrada por fin con su destino ni el individuo libre de todas sus cadenas, sino las formas más tremendas de la pobreza, la marginación y la falta de derechos. Hay derechos porque hay Estado, y ése es un tema sobre el que hoy nuestras ciencias sociales tienen que ayudarnos a pensar.

Voy a volver sobre este asunto, pero antes quiero decir dos palabras sobre otro, que ya mencioné: el de la libertad. Porque no quiero sugerir que ese problema, tan presente —

dije— en los años de la inmediata posdictadura, haya desaparecido de un plumazo de nuestras reflexiones ni de nuestras preocupaciones. No lo ha hecho. Pero cuando aparece en ellas lo hace, me parece, doblemente transformado. Primero, porque muchas conquistas que veinticinco o treinta años atrás seguramente habríamos tematizado *como libertades* se nos (re)presentan hoy, más bien, *como derechos*.

Quiero decir: que hoy no tendemos a decir, por ejemplo, “somos *libres de* (‘libertad de’: libertad negativa o ‘liberal’) las coerciones que nos impedían casarnos con quien nos diera la gana”, sino a decir “tenemos *el derecho a* casarnos con quien nos dé la gana”. Ni tampoco tendemos a decir “somos *libres para* (‘libertad para’: libertad positiva o ‘democrática’) votar a los 16”, sino a decir “tenemos *el derecho a* votar a los 16”. O sea: posibilidades, capacidades o competencias que en otro contexto podrían haber sido pensadas *como libertades* arrancadas de las garras del Estado, en *este* contexto —en el que muchas veces fue el propio gobierno de ese Estado el que las promovió o hasta las impuso: voy a volver también sobre esto— se nos aparecen como *derechos* que ese Estado garantiza. Segundo, porque allí donde todavía seguimos pensando en términos de libertad o libertades, como a menudo hacemos, ya no lo hacemos en los términos “liberales” de aquella “libertad negativa” (o libertad “moderna” o “de los modernos”: o libertad “de”) ni en los términos “democráticos” de aquella “libertad positiva” (o libertad “antigua” o “de los antiguos”: o libertad “para”), sino más bien en los términos (que, de nuevo, nos invitan a volver sobre algunos grandes textos de la historia de la filosofía política) de una idea de libertad que, con Quentin Skinner, podemos llamar “republicana”, y que es la que nos permite pensar dos cosas. Una: que nadie puede ser libre en una comunidad que no lo es. Y dos: que una comunidad se vuelve libre (de otra comunidad, de una potencia imperial, de un ejército invasor, de la banca internacional o de lo que fuera) por medio del Estado en el que se organiza y que la representa.

4. Nos interesa esa calificación de “republicana” que Skinner da al tipo de libertad (que él estudia en un puñado de autores olvidados —“neo-romanos”, los llama— de la Inghla-

terra de la primera mitad del siglo XVII) por referencia a la cual podemos pensar la que tiende a afirmarse entre nosotros, porque es el mismo que corresponde dar también a la idea, que veníamos de presentar, del Estado como garante de esa libertad y de los derechos de sus ciudadanos. Y nos interesa especialmente subrayar el carácter republicano de este pensamiento en un contexto en el que, como ocurre hoy en los debates públicos (e incluso académicos) que tienen lugar en la Argentina y en toda la región, esta palabra y esta tradición vienen siendo bastante arbitrariamente apropiadas por los exponentes de una representación de la política, de la libertad y de los derechos de la que lo menos que podemos decir es que es fuertemente reactiva al conjunto de orientaciones que venimos describiendo, y en particular al tipo de ampliación (o a la vocación garantista que impulsa hoy, entre nosotros, la ampliación) de la presencia y de las funciones del Estado. Estamos aquí, sin duda, ante un problema, y no lo solucionaríamos si intentáramos determinar cuál es el significado “correcto” o “verdadero” de una palabra tan constitutivamente polisémica como “república”, que por cierto ha sido utilizada en muchos sentidos diferentes, y a veces francamente contrapuestos, a lo largo de los siglos. Pero tampoco tenemos motivos para resignarnos a aceptar que el único sentido en que nosotros mismos podamos emplearla en nuestras discusiones sea el que viene dado por la perspectiva estrechamente ideológica desde la que hoy se la utiliza para impugnar los interesantes ensayos de democratización social y política que vienen realizando los gobiernos a los que, por contraposición, la mayoría de los *soi-disants* republicanos sudamericanos designan despectivamente como “populistas”. Al contrario: aunque no es éste el lugar para desarrollar esta discusión, que excede los propósitos de esta nota (y que en cambio desplegué con más cuidado en una anterior colaboración mía en esta revista), creo que puede sostenerse que no hay ninguna contradicción de principio, ninguna contradicción lógica, entre lo que por lo menos una importante tradición nombra cuando habla —como aquí estamos hablando— de “república” y lo que puede designarse (si sólo se retira de la palabra su frecuente tono despreciativo y denigratorio) como “populismo”. Y no sólo eso, sino también dos cosas

más. Una: que puede postularse, como por cierto lo ha hecho una larga tradición que, dicho rápido, se extiende por lo menos entre Aristóteles y Montesquieu, la existencia de un tipo teórico específico de república (la república popular, o democrática) que corresponde a lo que podemos pensar bajo la forma de esta convergencia. Y dos: que ése es exactamente el tipo de república que hoy tiende a afirmarse entre nosotros.

En efecto, si tenemos razón al señalar que lo que caracteriza al actual ciclo político argentino es su dimensión progresiva o, por así decir, su carácter de movimiento expansivo o ampliatorio, su forma de camino ascendente, de tendencia, de desarrollo o de proceso, y si tenemos razón también al afirmar que lo que en ese proceso de expansión o desarrollo va creciendo o avanzando, se va desplegando y universalizando, no es otra cosa que un conjunto de derechos de los ciudadanos (si tenemos razón —en otras palabras— al decir que ese movimiento que hoy vemos desplegarse en la Argentina puede ser descrito como un movimiento de transformación de una serie de prerrogativas o de privilegios de unos pocos en un conjunto de facultades o capacidades o posibilidades de todos), lo que ahora podemos agregar es que lo que se va configurando a medida que se afirma este proceso es una república cada vez más democrática. Que es *república* porque se organiza en torno a una *cosa pública*, a la afirmación y a la defensa de un espacio compartido, de un campo común. Que es además el *tipo* de república que nos interesa (¿diremos, citando nuevamente a Skinner, “tumultuosa” por oposición a “serena”, “conflictivista” por oposición a “consensualista”, *florentina* —en fin— por oposición a *veneciana*?), porque es una que no ignora ni finge ignorar que esa “cosa pública” es una cosa peliaguda, que ese “espacio compartido” está transido por las contradicciones y los antagonismos, que ese “campo común” es un “campo...” *de batalla*. Y que es democrática (y no aristocrática, que es el otro modelo de república que conocemos, y que más de cuatro —por lo que puede oírse y leerse todo el tiempo— añoran y prefieren) porque, en la medida en que va avanzando en la realización plena del conjunto de derechos que va consiguiendo universalizar, va haciendo de todo el *demos*, de todo el pueblo, su sujeto.

Lo cual por supuesto les resulta a los otros, a los miem-

bros de las minorías cuyos privilegios empiezan a dejar de serlo en virtud de su transformación en derechos (que lo son también, en tanto que derechos, de todos los demás), insoportable. A mí me parece que resulta necesario pensar esta sensación de cosa insoportable, inaguantable, de padecimiento tremendo que tiene para muchos individuos de (o a los que les gusta identificarse con) los sectores más privilegiados de nuestra sociedad este proceso de democratización al que estamos asistiendo si queremos entender algo del tremendo *odio* que este proceso, y los principales responsables de estar impulsándolo con tanta fuerza, despiertan en esos sectores sociales. ¿Qué es —nos lo hemos preguntado muchas veces: esta pregunta forma parte de nuestras conversaciones y de nuestras indignaciones cotidianas— lo que los enoja tanto? ¿Qué es lo que les molesta, lo que los fastidia, lo que los enloquece así? ¿Cuál es la causa de tanta tirria, de tanta y (nos suele parecer) tan injustificada animadversión? ¿Acaso no están ganando más plata que nunca? ¿Acaso hacían tan buenos negocios (esta pregunta suele formar parte del argumento que sobre este punto acostumbran desplegar la presidenta y muchos otros funcionarios del gobierno nacional) antes del vigoroso proceso de reconstrucción del tejido social, de recuperación del poder de compra de los sectores populares y de consecuente dinamización del ciclo económico cuyos resultados son tan perceptibles como manifiestamente convenientes para una gran cantidad de los sujetos que más airadamente protestan hoy contra las medidas del gobierno? ¿Acaso en estos años no hemos “ganado todos”? ¿Por qué entonces el enojo? ¿Por qué el odio? *Pues justamente por eso*: porque en ese “haber ganado todos”, en ese estar —*todos*— ganando en bienestar, en riqueza, en oportunidades y *en derechos*, lo que va desapareciendo es algo que a los sectores privilegiados les resulta más importante todavía que la propia riqueza o el propio éxito económico: lo que va desapareciendo es su *distinción* respecto de los demás. La transformación de los privilegios en derechos es desesperante para los privilegiados, porque diluye su propia condición de tales, sin la cual ya no saben bien qué son.

Durante los intensos y peliagudos meses del año 2008 dominados por el conflicto entre el gobierno nacional y las

corporaciones patronales camperas, el ex vicepresidente de la Nación Carlos "Chacho" Álvarez invirtió el célebre *dictum* del fallecido Juan Carlos Pugliese para afirmar que, en el asunto de las retenciones, "Les hablamos con el bolsillo y nos respondieron con el corazón". La humorada es buena, porque lo que está hoy en la base de la fuerte reacción que despierta el gobierno kirchnerista en vastos sectores sociales, políticos y culturales no es tanto el cálculo económico de los costos y los beneficios que para ellos mismos pueden tener las políticas de un gobierno que en un cierto sentido no hace más que intentar beneficiarlos, sino un elemento mucho más emotivo, mucho más —como se dice— "visceral", de rechazo a un espíritu igualitarista que, de triunfar, cancelaría la cesura entre hijos y entenados sobre las que se sostiene la legitimidad del funcionamiento de una sociedad hecha de diferencia y exclusión. Nunca se insistirá demasiado sobre esto: a los ricos no les interesa tanto el dinero como la diferencia, y es esa diferencia la que está en peligro, la que corre el riesgo de diluirse o de desvanecerse, a partir de la expansión de una política de universalización de derechos, es decir —en muchos y muy crecientes planos—: de realización de la igualdad. Contra esa posibilidad levantan los tradicionales sectores del privilegio las murallas segregacionistas tras las que quieren verse protegidos de la "avanzada" que perciben sobre ellos; contra esa posibilidad agitan banderas de desobediencia y sedición *que constituyen la negación misma del espíritu republicano que vociferan*; contra esa posibilidad desobedecen a los poderes del Estado, violan las leyes del Estado, cuestionan la legitimidad misma de un Estado al que sólo reconocen cuando es para hacer negocios a su sombra y a su amparo, pero al que empiezan a desconocer y hasta a desafiar cuando se convierte, como empieza a convertirse hoy, en el instrumento de la mano del cual, en el marco del cual y gracias al cual una creciente cantidad de ciudadanos, reconocidos en su condición de tales y —como tales— de *iguales a todos los demás*, pueden empezar a gozar de un conjunto cada vez más amplio de derechos.

5. De ese vasto conjunto de derechos, hay lo que podemos llamar un "subconjunto" sobre el que me parece conve-

niente decir, casi al pasar y como una apostilla rápida (pero porque es un subconjunto de derechos que tiene la mayor importancia para este gobierno y para la caracterización de todo este ciclo político que acaba de cumplir diez años), unas muy pocas palabras. Me refiero, claro, a los llamados "Derechos Humanos" y al modo mismo de caracterizarlos, de saber qué decimos cuando usamos esa expresión. Para introducir la cuestión (que también describe, si no me engaño, una evolución histórica que se recorta sobre esta otra que aquí he intentado presentar), permítaseme empezar por el final. En el acto realizado en la Plaza de Mayo el 24 de marzo de este año, los principales dirigentes de los organismos de defensa y promoción de los Derechos Humanos del país leyeron, como es costumbre, un documento en el que se pronunciaron sobre el estado de la cuestión por la que vienen militando loablemente desde hace muchos años, y dijeron, en el tramo final de esa lectura, que la Argentina de hoy tiene muchos más derechos, y que "hay que ir por más" derechos todavía. Esa declaración es muy interesante, y yo querría detenerme en ella para preguntarme si acaso no estamos asistiendo, de la mano de estas transformaciones que vengo comentando, a un cambio fundamental en el modo de pensarse la cuestión misma de los derechos humanos, e incluso en la caracterización de qué cosa es lo "humano" como calificación o determinación, en esa fórmula, en esa expresión, de los derechos que son adjetivados de ese modo. Porque, en efecto, no parece inadecuado recordar, en el marco del recorrido que hemos propuesto más arriba, que en aquellos primeros años del ciclo de la "transición", cuando dominaba nuestras discusiones el clima fuertemente antiestatalista propio del espíritu liberal con el que salíamos todos de la dictadura, los derechos que se calificaban como "humanos" eran un conjunto *mínimo* de derechos (los derechos a la vida, a la libertad, a la integridad, a la identidad) que habían sido sistemáticamente violados por un Estado que, justo en virtud de esa violación o de ese atropello, los definía (digamos: "por la negativa") *como* "humanos". Los derechos *humanos*, en efecto, eran aquellos que habían sido violados por el Estado.

En cambio, hoy podemos apreciar el sugerente movimiento por el cual los propios organismos que bregan por

la vigencia de los Derechos Humanos en el país piensan esos derechos como un conjunto en expansión, y esa expansión como una expansión motorizada y garantizada por el propio Estado, y cómo el adjetivo "humanos" va dejando de aludir a ese conjunto mínimo de derechos que todo hombre, en tanto que hombre, debería ver garantizados frente a los atropellos del Estado (y que en el modo más frecuente de pensarlos era el Estado el que, *al violarlos*, definía "hacia atrás", negativamente —digamos—, como "humanos": como si entre la humanidad y el Estado hubiera una oposición o un antagonismo de principio), para pasar a aludir al horizonte amplio, tendencialmente universal, de todos los derechos de los que todos los hombres, *de los que todos los ciudadanos de ese Estado*, tienen que poder gozar. De todos los derechos cuya distribución *todavía* no es plenamente igualitaria. Dije más arriba que en general hablamos de que una cierta cosa es un "derecho", de que *tenemos* un "derecho" a algo cuando (cuando y *porque*), *de hecho*, no lo tenemos. *Es esa falta, siempre, la que define a un derecho como tal*, o por lo menos la que nos lleva a postularlo *como* ese derecho que decimos que tenemos (es decir, que no tenemos: que tenemos que tener), y eso vale también para este específico grupo de derechos que calificamos como "humanos". La diferencia que estoy intentando presentar es que lo que en los años "liberales" de la "transición" tendía a pensarse de modo excluyente como derechos humanos eran esos que en un cierto momento o ciclo de tiempo preciso en el pasado *habían sido negados*, conculcados, por el Estado Terrorista, mientras que estos que hoy tienden a pensarse *también* como derechos "humanos" (también: porque es necesario seguir pensando —y de hecho se lo sigue haciendo— los derechos que el Estado, a través de sus distintas dependencias, sigue vulnerando) son aquellos que *todavía* no han alcanzado a todos, aquellos por los que *todavía* hay que seguir luchando. Creo que no estaría mal decir que nos hemos desplazado, así, de una idea de lo "humano" como piso a una idea de lo "humano" como techo. O incluso —si quisiéramos poner estos debates en los términos de las grandes categorías filosófico-políticas en los que puede resultar de interés encuadrarlos—: que si hace 30 años la pregunta por los derechos humanos era entre nosotros una pregunta por la *liber-*

tad, hoy es una pregunta por la *igualdad*. En el medio, lo que ha cambiado, como queda dicho, es la representación sobre el lugar, las funciones y las responsabilidades del Estado.

6. De manera que el Estado aparece hoy, en muchas de nuestras representaciones y en los discursos políticos —estoy sugiriendo— más interesantes (pero no necesariamente, estoy diciendo también, en nuestras discusiones académicas ni en nuestros programas de lecturas, *a los que tenemos que incorporar estas problemáticas si queremos ponerlos en sintonía con las importantes transformaciones a las que estamos asistiendo*), tanto como un garante de nuestros derechos ciudadanos cuanto como una condición de nuestra soberanía nacional. En otras palabras: que el Estado se nos aparece hoy, y que tenemos que poder pensarlo con la seriedad y la sutileza necesarias, no ya —como lo pensamos durante mucho tiempo— como un enemigo de las luchas políticas por la emancipación, *sino como un momento fundamental en esas luchas*. En esos términos ha planteado el asunto, recientemente, Jorge Alemán, cuyo argumento me gustaría resumir muy brevemente. El pensamiento emancipatorio clásico — escribe Alemán— ha confiado siempre en un sujeto objetiva y teleológicamente revolucionario que en su marcha hacia su realización debía conquistar su libertad a expensas del Estado. Por su parte, el pensamiento emancipatorio actual (el de Rancière, el de Badiou, el de Negri) sacude la pesadez de los sistemas anteriores, pero no deja de hacerlo en los términos de una apuesta por una práctica capaz de interrumpir la lógica "policia" de las instituciones, a las que sigue poniendo como estando del lado de las cosas malas de la vida. En cambio, dice Alemán, hoy surge de América Latina la novedosa posibilidad de pensar que el Estado puede ser un instrumento positivo en las luchas por la transformación de la sociedad y la ampliación de las libertades y de los derechos. Una verdad tanto mayor cuanto que muchas veces esas luchas no son las que desarrolla un sujeto o un conjunto de sujetos "sociales" *exteriores* a ese Estado, sino la que lleva adelante un grupo político lúcido y activo (eventualmente hasta bastante alejado, hasta bastante *separado*, de esos sujetos sociales cuya libertad, autonomía y derechos busca promover)

desde la cima misma de ese aparato de Estado que conduce.

A esto último (que es en efecto un fenómeno interesantísimo que hay que poner en la agenda de nuestras discusiones teóricas y filosóficas sobre este momento suramericano), es a lo que suele llamarse, con una categoría prestada pero no por ello menos pertinente ni menos sugestiva, *jacobinismo*. Que es un componente de los movimientos populares de nuestro país y de nuestra región casi desde el comienzo mismo de su vida independiente, y que no deja de constituir una de las muy señaladas notas de los movimientos de tipo *populista* que jalonan una parte fundamental de nuestra historia más reciente y que ciertamente —con los matices y modulaciones del caso, o de *los casos*— caracterizan este momento histórico que aquí estamos tratando de pensar. No es éste el tema de esta nota, que por otro lado ya tiene que ir encontrando su final, pero sí es conveniente anotar en este rápido punteo (vuelvo a decirlo: casi un listado de temas posibles en la agenda teórica que tenemos que ser capaces de construir si queremos ponernos a la altura de los desafíos conceptuales que esta hora tan interesante nos propone) que si los populismos han sido y vienen siendo, en la historia moderna de nuestro país y de nuestra región, la principal vía de democratización de nuestras sociedades y de nuestros sistemas políticos, esos procesos “populistas” de democratización (desde los que usamos siempre como referencias clásicas: el cardenismo, el yrigoyenismo, el varguismo, el peronismo, hasta los que hoy dominan y enriquecen la escena regional) se han desarrollado muchas veces menos por la capacidad de tal o cual sector social de actuar —digamos: “de abajo a arriba”— en pos de la defensa de sus intereses o de sus derechos que por la energía y la eficacia del gesto “estatalista” de promover —“de arriba a abajo”— esos derechos cuya generalización entre todos los ciudadanos de un país vuelve a éste una comunidad más democrática y más justa.

Por supuesto —ya lo dije—, nada de esto debería llevarnos a abrazar sin ninguna reflexión un estatalismo acrítico, ni a olvidar todo lo que las mejores tradiciones liberales, socialistas y emancipatorias nos han enseñado sobre el modo en que el aparato del Estado sirve *siempre* a la reproducción de relaciones de opresión y explotación entre los hombres. Sa-

bemos de sobra, en efecto, que el Estado es una maquinaria compleja y llena de tensiones y que la lucha por la vigencia de todos los derechos debe darse al mismo tiempo en diferentes planos y registros, y es una evidencia que podemos recoger de la simple lectura de los diarios que *al mismo tiempo* que determinadas oficinas o dependencias del Estado (de los distintos niveles del Estado) están empeñadas hoy en garantizar el ejercicio efectivo de un conjunto de derechos por parte de los ciudadanos, otros sectores de ese mismo, complejo, espeso aparato del Estado siguen reproduciendo, amparados en la relativa opacidad que rodea su funcionamiento, formas de violación sistemática de los derechos humanos más elementales *de esos mismos ciudadanos* con métodos que recuerdan demasiado los de las peores dictaduras. Por eso, la militancia en favor de los derechos humanos debe hoy transitar por distintos andariveles: debe incluir la denuncia de (y la activa lucha contra) los atropellos de la condición humana que se siguen cometiendo en algunas instituciones del Estado que no han abandonado enteramente (por no decir que a veces no parecen haber siquiera revisado) las más inaceptables formas de trato sobre las personas, *al mismo tiempo que debe estar preparada para acompañar los desempeños de otras zonas o dependencias de ese mismo Estado* ostensiblemente empeñadas en la tarea de ampliar el campo de los derechos de los ciudadanos. No deja de ser interesante, como verificación de la gran complejidad que tiene este problema, que hoy, en estos mismos días que corren, sea desde el interior e incluso desde la cima del aparato del Estado (no sólo desde ahí, pero *también y muy visiblemente desde ahí*) que se viene librando una importante batalla —que es sin duda una de las más importantes batallas que se libran hoy entre nosotros— contra lo que se ha definido como la “violencia institucional” que *desde otras áreas o pliegues de ese mismo Estado* se sigue ejerciendo contra los derechos más básicos de los ciudadanos que sufren los arbitrios de la justicia, la ferocidad de la policía o la violencia de las instituciones penitenciarias.

Es que el Estado, como sabemos bien, no es un mecanismo unitario ni un conjunto de dispositivos coherentes y trabados en el empeño común por la realización de un mismo conjunto de objetivos. Antes bien, es una amalgama comple-

ja de instituciones con historias, objetivos, ideologías, formas de organización y de gobierno muy distintas, con grados de transparencia y de exposición al escrutinio democrático de la ciudadanía, o al control de otras áreas o zonas u oficinas del propio aparato del Estado, también muy diferentes, con formas de selección, entrenamiento y promoción de su personal muy desiguales. Ni el entusiasmo anti-autoritario de nuestras ciencias sociales y políticas de los años de la “transición”, ni el arrebató liberista que las ganó también a ellas en la última década del siglo pasado, ni el frenesí “societalista” que acompañó las movilizaciones populares que dieron cierre a todo un ciclo político en el país entre fin de 2001 y comienzos del año siguiente fueron terrenos apropiados para el desarrollo de teorías del Estado provistas de los matices y de la complejidad con la que debe contar la que hoy nos permita pensar estos problemas. Que hoy, más que nunca, tenemos que pensar, y sobre los que hoy, más que nunca, es preciso actuar. Porque —como me hacía ver días pasados mi amiga Lara Carvajal— el mejor discurso sobre los derechos puede terminar girando penosamente en el vacío si no va acompañado por una acción firme que permita al Estado encargado de velar por ellos liberarse de los impulsos, las rutinas y los intereses que, actuando a menudo entre sus propios pliegues, lo aleja con demasiada frecuencia de esa obligación. Porque, por ejemplo, no habrá para los jóvenes de los sectores populares argentinos efectivo derecho a la vida y al futuro si el gobierno del Estado no logra disolver, dentro de su propio cuerpo, los bastante más que “restos” de la cultura autoritaria que gobierna muchas de sus instituciones, así como su complicidad con las más variadas formas de la ilegalidad y aun del crimen. Porque —otro ejemplo— no habrá para esos mismos jóvenes —ni para ninguno— efectivo derecho a la educación si los prejuicios, las costumbres o la escasa disposición a revisarse de los miembros de la corporación profesoral responsable de garantizarlo los lleva a confundir ese derecho con el mucho más módico derecho a “entrar”, apenas, a unas instituciones que en muchos casos apenas logran (o apenas se proponen) fracasar con ellos y devolverlos, frustrados y humillados, a sus casas, después de haberles dado (se dirán, y eso acaso los conforte,

les haga pensar que “hicieron lo posible”) *su oportunidad.*

No: hay que ser más exigentes que eso, tenemos que ser más exigentes que eso en la necesaria reflexión que todavía nos debemos, cuyos grandes temas y motivos aquí he tratado, apenas, de esbozar, y que debe comprometer los mejores esfuerzos conceptuales e investigativos de nuestras ciencias sociales y de nuestra filosofía política. De nuestras ciencias sociales, que hoy tienen que ayudarnos a pensar la dinámica efectiva que asumen estos procesos de democratización de nuestra vida colectiva, no en el plano general de los discursos más sistemáticos, más estructurados y más audibles, sino en el del funcionamiento material de las instituciones en las que las diferentes dimensiones de esa vida colectiva se despliegan. Y de nuestra filosofía política, a la que tenemos que volver a recurrir (como lo hicimos, no siempre bien, en los ochentas de la “transición”, como no volvimos a hacerlo —más que muy de tanto en tanto— desde entonces) para pensar los grandes desafíos de nuestro vivir común, que una gran cantidad de obras contemporáneas del mayor interés pueden ayudarnos a entender mejor. Pienso en los desarrollos actuales de la teoría de la justicia en obras como la de Martha Nussbaum o la de Judith Butler, o en la obstinación con la que Jacques Rancière sigue dándole vueltas al tema fundamental sobre el que —bien vistas las cosas— giraron estas reflexiones, y sobre el que nos obliga a pensar esta hora que atraviesan el país y la región: el de la igualdad. Me parece que éstos son los problemas teóricos, filosóficos y políticos que importa discutir hoy entre nosotros: el de los derechos, motivo central de los discursos y de las prácticas de nuestros gobiernos, el de la igualdad, horizonte último de nuestras reflexiones y de nuestra militancia, y el del Estado, que es hoy la materia, el objeto, y en buena medida el escenario, de las luchas necesarias para verla realizada. ■

que encuentra una oposición que toma temas progresistas que habían sido enunciados por el gobierno, se los sustrajo y se creó una maquinaria de captura de significantes que actuó como un supuesto "significante vacío". No *Clarín* miente, sino "Clarín opera sobre un 'significante vacío'", que incluye lenguajes de derecha y de izquierda, y fuertes montajes de vaciamiento de la palabra pública, que no permitió estabilizar esa dialéctica entre movilización e institucionalización, que el populismo debe aceptar como su forma de enriquecer significaciones. Sus aspectos republicanos, democráticos, jacobinos y antiimperialistas no se sueldan adecuadamente en un sistema de hegemonías y pluralidades que incluso sean capaces de mantener el campo intelectual como territorio específico de un diálogo atendido por más dúctiles lenguajes que los que muchas veces surgen de dogmas o cartillas doctrinarias que serían lo contrario al *pasaje al Otro*, la constitución del pueblo bajo otros focos (o vacíos) de articulación. Se estuvo cerca de formularlo con el concepto *La patria es el otro*. Pero evidentemente, carecemos (aún) del mentado pasaje al acto, como forma de libertad iniciática sobre las ruinas de las hegemonías pasadas. Son estas las consideraciones que me inspira una relectura de *La razón populista* a la luz de la situación argentina actual. ■■■

GOBIERNOS POPULISTAS, MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y ANTAGONISMO. UNA REFLEXIÓN TEÓRICO-POLÍTICA

por Paula Biglieri y Gloria Perelló

Paula Biglieri
Profesora investigadora de la UBA / UNLAM - Conicet.

Gloria Perelló
Psicoanalista. Profesora investigadora de la UBA / UNLAM.

Resumen

La pregunta que guía el artículo es qué reflexión teórico-política se puede hacer a partir de la disputa por la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisuales en la Argentina y, en ese sentido, cómo pensar el lugar de los medios de comunicación en los contextos de gobiernos populistas latinoamericanos. Para poder dar algunas respuestas se hace un recorrido teórico al tiempo que una contextualización política para señalar que el lugar de la opinión pública y los medios de comunicación aún continúa hegemonizado por el discurso liberal y propone pasar a pensarlos como espacios no neutrales atravesados por antagonismos.

Palabras clave:

gobiernos populistas, opinión pública, medios de comunicación, antagonismo

Abstract

The question that guides this article is what kind of theoretical and political reflection can be made regarding the dispute over the Law of Audiovisual Communication Services in Argentina, passed by the Congress in 2010 and, in that sense, how to think about the place of the mass-media within the context of Latin American populist governments. In order to give some answers, we present a revision of theoretical categories as well as a political contextualization to point out the place occupied by public opinion and the media, and we propose to leave the classical thesis of liberalism aside which -despite the extensive criticism- continues hegemonizing the discursive space, so that we may start considering the public opinion sphere as a non-neutral space, cross-cut with antagonisms

Key words:

populist governments, public opinion, mass-media, antagonism

Introducción

La hegemonía del Consenso de Washington impuso mundialmente dos principios a seguir, economía de mercado y democracia liberal, que fueron acatados como verdades incuestionables por todo aquel que apreciara ser considerado como parte de la modernidad occidental globalizada. Frente a la caída del Muro de Berlín y el concomitante desmoronamiento del bloque soviético, el triunfo del capitalismo se presentaba como evidencia incontrastable de lo que era un modelo que funcionaba de manera racional dentro del orden de las posibilidades dadas. Mientras que la irracionalidad y la fantasía de una utopía imposible de alcanzar quedaba del lado del fracaso comunista. Así, se sellaba la alianza entre el neoliberalismo y la democracia representativa, en donde la economía adquirió absoluta primacía por sobre la política. Es decir, se privilegiaba al mercado por considerarlo un espacio organizado por una serie de reglas probadamente fundamentadas. Mientras que la política —en tanto espacio siempre generador de excesos— quedaba relegada a un ámbito de acción limitado de manera tal que no fuera fuente de demandas e intentos de aplicación de políticas “absurdas” que distorsionara el funcionamiento adecuadamente racional del mercado.

De esta manera, en el plano económico se dictó disciplina presupuestaria, liberalización financiera y comercial, apertura a la entrada de inversiones extranjeras directas, privatizaciones, desregulaciones, garantía de los derechos de propiedad, etc. En el plano político se estableció que la democracia liberal es solamente un marco de procedimientos para la elección de gobernantes y una serie de instituciones que limitan, constituyen y hacen efectivo el juego político, mientras que la creciente complejidad de la economía impone la necesidad de una tecnocracia, es decir, el gobierno de los expertos con saberes científicamente garantizados por prestigiosas universidades —en lo posible— del primer mundo. De más está decir que ningún conato de participación directa era bienvenido.

En este sentido es que la aplicación del recetario de Washington a escala mundial ha traído dos tipos de consecuencias. Una ligada a los supuestos económicos y otra a los polí-

ticos. Respecto del primer tipo, sobradamente conocemos lo que el neoliberalismo nos dejó: concentración de la economía en manos de unos pocos, especulación financiera, altas tasas de desempleo, empobrecimiento general de la ciudadanía, ajuste de salarios, jubilaciones y pensiones, recorte de derechos laborales y sociales, etc. Al día de hoy, podemos decir que han sido una constante a lo largo y ancho del globo en donde la hegemonía neoliberal logró imponerse. Respecto del segundo tipo, las consecuencias políticas no han resultado homogéneas. Por el contrario, frente a la crisis extendida del neoliberalismo, dos grandes variantes —que además pueden ubicarse geográficamente— parecen haber surgido como respuestas: por un lado, las experiencias latinoamericanas y, por otro lado, las experiencias europeas.

Pero nos interesan, en este texto, las experiencias latinoamericanas¹ que han estado signadas por el surgimiento de gobiernos populistas cuyo rasgo fundamental ha sido el retorno de la primacía de la política y su anclaje en el principio de que en la democracia sólo la participación popular es fuente legítima desde donde y hacia donde deben emanar las políticas

1 | Las experiencias europeas —cuyo estudio excede largamente las pretensiones de este artículo— contrastan con las latinoamericanas. Sin embargo, podemos brevemente decir que la reacción general de los gobiernos europeos ante la crisis económica empujó un reforzamiento del recetario de Washington en el plano político. Esto es, acotar cada vez más el espacio del juego político para que no se produzcan desbordes del modelo. Delegar cada vez más las decisiones en expertos para que apliquen medidas “racionales” y hagan lo que objetivamente “se debe hacer”, no vaya a suceder que algún político ose responder a alguna demanda “alocada” imposible de absorber dentro de este esquema. Claro está, esto ha tenido su respuesta por ejemplo en la emergencia de SYRIZA en Grecia bajo el liderazgo de Alexis Tsipras, quien cuestiona frontalmente la aplicación sin miramientos del “recetario de Washington”, o en el liderazgo de Jean-Luc Mélenchon en Francia, que va en el mismo sentido. Pero, aún así, más allá de estos casos sigue imperando hegemoníamente el discurso que sostiene que salirse del modelo neoliberal establecido resulta irracional. Aunque la única forma de poder mantenerlo ha sido reduciendo los cotos de soberanía. Y aquí vale el ejemplo de la renuncia a la soberanía monetaria por parte de los Estados a favor del Banco Europeo. En este contexto que se presenta como de imposible salida, quizás deberíamos comenzar a considerar la hipótesis de que si Europa persiste en este camino comenzaría una transición hacia la *posdemocracia*. Porque la pregunta que queda flotando es: ¿en dónde ha quedado el ejercicio de la soberanía popular en Europa?

públicas.² Así fue que la figura del pueblo volvió a ocupar el centro de la escena política y es éste el que debe tener el control de la cosa pública. El ejercicio de la soberanía popular fue lo que permitió romper el *corset* de la “objetividad” del Consenso de Washington y así, *vox populi, vox dei*, los plebeyos desplazaron a los expertos. Éste es el espíritu presente, por ejemplo, en las reformas constitucionales que tuvieron lugar en Venezuela, Ecuador y Bolivia; en la estatización de los hidrocarburos de Bolivia y la Argentina; en las expropiaciones y plebiscitos de Venezuela, en la estatización del sistema de las jubilaciones y pensiones privadas y la reforma de la carta del Banco Central y en la aprobación de la ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual en la Argentina, que vino a reemplazar a la Ley de Radiodifusión 22.285 promulgada en el año de 1980 por la última dictadura cívico-militar.

Esa legislación que terminó de desencadenar de una manera abierta una disputa entre el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner y en particular —más no exclusivamente— el Grupo Multimedia Clarín³. La Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, sancionada por el Congreso de la Nación y promulgada por el Poder Ejecutivo el 10 de octubre de 2009, busca regular los medios de comunicación audiovisuales en la Argentina. Entre otras innovaciones, introdujo el concepto de la comunicación como un bien público y apuntó

2| Vale mencionar que dentro de gobiernos populistas latinoamericanos incluimos a los gobiernos de Venezuela, Bolivia, Ecuador, Argentina, Brasil y Uruguay. Todos estos han sido gobiernos electos y/o re-electos legítimamente a través de los mecanismos procedimentales instituidos en cada uno de los países. La definición de populismo que seguimos es la que presentara Laclau en su texto *La razón populista* (2005). Brevemente, podemos decir que una configuración populista implica la articulación de un pueblo, a través de la entrada en equivalencia de una serie de demandas, la investidura libidinal de un líder por parte de ese pueblo y la dicotomización del espacio social en dos lugares de enunciación un “nosotros”, el pueblo y un “ellos”, los enemigos del pueblo.

3| El disputa entre el Grupo Multimedia Clarín y el gobierno de la presidenta Cristina Fernández de Kirchner ya tenía como antecedentes el llamado “conflicto con el campo” de los primeros meses del año de 2008, en el cual el Grupo apoyó la posición de las patronales agropecuarias en contra de la pretensión del gobierno nacional de modificar el régimen de retenciones a las exportaciones del sector. Lo mismo sucedió en las elecciones legislativas del año de 2009 en las cuales el Grupo apoyó a los candidatos opositores.

a quebrar el orden concentrador y privatista que funciona en el país con la incorporación de la cláusula “desmonopolizadora” de la propiedad de los medios y la redistribución del espacio radioeléctrico, y abrió a las organizaciones sin fines de lucro el acceso a licencias de radiodifusión. Respecto del Grupo Multimedia Clarín, podemos decir que: “Se trata de un grupo que constituye el principal conglomerado mediático de la Argentina y es parte de los grupos de comunicación y medios más poderosos de Latinoamérica, junto con Televisa de México, Cisneros de Venezuela y grupo O Globo de Brasil. Actualmente, posee una posición dominante en todos los mercados culturales del país en los que participa controlando el 40% de los contenidos que circulan a través de los distintos soportes de comunicación masiva (periódicos, revistas, radio, televisión abierta y por cable y servicios de internet). Además, su predominio se basa en que es el único holding que participa en toda la cadena de valor del negocio de los medios de comunicación, desde la producción hasta la emisión y distribución de contenidos” (Orlando, 2012: 53). Vale aclarar que gracias a una medida cautelar interpuesta a favor del Grupo Multimedia Clarín, se ha detenido la plena aplicación de la norma hasta tanto se expida la Corte Suprema de Justicia de la Nación sobre la constitucionalidad de algunos de sus artículos fundamentales.

Sin embargo, más allá de la posición que tome la Corte Suprema de Justicia de la Nación, en este artículo intentaremos hacer una reflexión teórico-política sobre el tema. La pregunta que se abre entonces es: ¿qué reflexión teórico-política podemos hacer en el contexto de la disputa por la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisuales en la Argentina y cómo pensar el lugar de los medios de comunicación en los contextos de gobiernos populistas latinoamericanos?

Teoría política y medios de comunicación

Para poder proponer algún tipo de respuesta a la pregunta realizada en el punto inmediato anterior, debemos considerar cómo se ha problematizado desde la teoría política la relación de los medios de comunicación con la política, y

tenemos que remitirnos al lugar que tradicionalmente se le ha dado al espacio de la opinión pública. El trabajo clásico de Immanuel Kant (1784/2002) es una referencia ineludible. Si nos acercamos al Kant lector de Rousseau, encontramos la tesis del ciudadano como co-legislador. Kant afirma que la capacidad de legislar únicamente puede pertenecer a la voluntad colectiva del pueblo y postula el dispositivo de la representación política como una ficción, un "como si". El contrato obliga "a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal" (Kant, 1793/1993:37). Por lo tanto, el buen legislador es el que está atento a la escucha de la opinión pública y los buenos ciudadanos son quienes se expresan a través de debates públicos racionales en la esfera correspondiente. Tal como lo expresa Kant en su trabajo de 1784, *¿Qué es la ilustración?*: los ciudadanos hacen uso público de la razón en el marco adecuado (la comunidad de lectores). Estos ciudadanos que hacen uso crítico de la razón en el espacio de la opinión pública y ese legislador que tiene en cuenta los argumentos allí vertidos a la hora de legislar son quienes impulsan el progreso y la ilustración. En este sentido, Kant le otorga un lugar fundamental a la opinión pública (en tanto nexo entre la sociedad civil y el Estado).⁴

Dentro de los autores contemporáneos que retoman las ideas clásicas de Kant y Rousseau, la referencia de rigor es Habermas. En su texto *Historia y crítica de la opinión pública* (1962/1989), trabaja la emergencia de la esfera pública burguesa o liberal en los siglos XVII y XVIII. Vuelve sobre la noción kantiana de uso público de la razón y la voluntad de usar la lógica argumentativa para tratar de defender una posición,

4| Dejamos deliberadamente de lado a Hegel, quien con su propuesta de estado corporativo y cultor de la razón de Estado queda excluido del debate respecto del papel de los medios en las democracias de hoy en día. En su *Filosofía del Derecho* de 1821, sostiene que la opinión pública, la libertad de prensa y la libertad de expresión contienen la opinión subjetiva, particular y contingente. Por lo tanto, llevan consigo la verdad y al mismo tiempo el error infinito, es decir, de éstas nunca puede desprenderse un juicio último respecto de lo universal. Entonces, según Hegel, la opinión pública debe ser reconocida, pero también limitada.

invalidar otra o tratar de llegar a algún tipo de entendimiento a través de este intercambio. Y postula al uso público de la razón como aquel ámbito —público— en donde queda excluida la fuerza como modo de persuasión. Paso seguido, señala tres elementos clave que conciernen a este ámbito: 1) La legislación ya no debe basarse en la mera *voluntas* del soberano, sino en la *ratio*. Esto es, debe estar apoyada en un argumento que explique el porqué de dicha legislación; en otras palabras, que la legislación se someta a un proceso de validación. 2) Combatir a través del uso público de la razón el secreto de Estado, esto es, tratar de contrarrestar el *arcana imperii* del monarca absoluto.⁵ 3) Crear una opinión formada para controlar al gobierno (a través del sometimiento de las autoridades a los debates públicos racionales) y proteger en este sentido a la sociedad del Estado.

Ahora bien, este ámbito que Habermas describe como la esfera pública burguesa tiene dos características: es igualitario e incluyente. Igualitario en el sentido de que las diferencias de status se ponen entre paréntesis en la esfera pública. E incluyente porque quien quiera participar puede hacerlo. La esfera pública para Habermas se sostiene o se destruye sobre la base del acceso universal.

Así, tanto Kant como Habermas posicionan a la opinión pública/esfera pública como un "nexo" o "colchón" entre la sociedad civil y el Estado. Este argumento está atado especialmente a los anhelos de la burguesía ascendente y del liberalismo del siglo XVII y XVIII. Se trataba de un liberalismo cuyo objetivo fundamental apuntaba a desarrollar la sociedad de mercado y protegerse del Estado absolutista. Pero éste será el mismo argumento levantado en contra de los Estados tota-

5| La idea del *arcana imperii*, del monarca absoluto, queda definida en las siguientes palabras de Bobbio: "A imagen y semejanza de Dios, el soberano es más potente, por tanto, mientras más realiza sus funciones de gobernar a súbditos ignorantes y rebeldes, en cuanto logra ver mejor lo que hacen sus súbditos sin ser visto. El ideal del soberano comparado con el Dios terrenal es el de ser, lo mismo que Dios, el omnividente invisible. La relación política, es decir, la relación entre gobernantes y gobernados, puede ser representada como una relación de intercambio, como una relación recíproca, diría un jurista, en la que el gobernante presta protección a cambio de obediencia. Ahora bien, quien protege, tiene necesidad de tener mil ojos como los de Argos, en cambio quien obedece no tiene necesidad ver nada. Tan oculta es la protección como ciega la obediencia" (Bobbio, 1984/1996:104).

litarios y también en contra de los Estados del bienestar o en nuestra Latinoamérica en contra de los gobiernos populistas.

El desarrollo de Habermas continúa e identifica un momento de decadencia de la esfera pública. ¿A qué se refiere Habermas con la decadencia de la esfera pública? Básicamente a su politización como consecuencia del surgimiento del movimiento obrero, que trajo aparejado el ingreso a la arena pública de cuestiones tales como el mercado y el trabajo.⁶

Pero en todo caso, Habermas relaciona la decadencia de la esfera pública con este momento en que comienzan a desdibujarse y a ser cuestionados los límites entre el Estado y la sociedad, en la medida en que el Estado asume tareas que hasta entonces sólo competían a la sociedad (creación de empresas públicas, intervención en el mercado, regulación de los contratos de trabajo, etc.). El problema generado por esta situación es que el espacio público comienza a ser colonizado por grupos de interés organizados como los sindicatos y los partidos políticos, de manera tal que deja de ser el ámbito de los debates críticos racionales para llegar a las mejores conclusiones y se convierte en un lugar en donde se defienden posiciones o compromisos y arreglos que han sido tomados tras bambalinas, esto es, fuera del espacio público. Se trata entonces, según Habermas, de la feudalización de la política.

En este punto, podemos señalar una suerte de argumento roussoniano recorriendo de manera silenciosa el texto de Habermas. Si volvemos al texto clásico de Rousseau —*El contrato social* (1762/1988)—, la famosa voluntad general (que no es lo mismo que la voluntad de todos) solamente es posible a través de la plena presencia del pueblo deliberando en la asamblea y supone un sustrato común en la medida en que sólo puede desear lo que el conjunto de ciudadanos concebiblemente pueda desear y rechaza la formación de asociaciones parciales en su seno. “Con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta

6 | Podemos decir que la decadencia de la esfera pública ocurre cuando el derecho a trabajar deja de ser considerado como un derecho civil y para a ser concebido como un derecho social. (Pensemos que en los albores de la sociedad burguesa la libertad de trabajo fue concebida como derecho civil en la medida en que se impulsaba la libertad de mercado y con ello la libre movilidad de la mano de obra en oposición al sistema feudal de gremios).

sólo mira al interés común, la otra mira al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares: pero quitada de estas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí, y queda por suma de las diferencias la voluntad general” (Rousseau, 1762/1988: 35). La voluntad general implicaría entonces establecer una suerte de mínimo común denominador, constituyéndose en el espacio neutral y transparente de funcionamiento de la asamblea a través de una lógica consensual.

Rousseau distingue tres tipos posibles de voluntades: a) la voluntad general, que nos obliga a ser libres, ya que en tanto ciudadanos partícipes de un Estado regido por este principio no hacemos más que obedecer las leyes que nosotros mismos nos hemos dictado; además la ley que emana de la voluntad general no es más que la voluntad de cada quién pensada en términos de todos; b) la voluntad corporativa o de grupo, que responde a los intereses de un grupo de personas; aquí ubicará a la voluntad del cuerpo de magistrados en tanto que un grupo de miembros del poder ejecutivo o facciones diversas;⁷ c) la voluntad individual, que responde a la persona, el beneficio personal en tanto que búsqueda del beneficio personal a partir de un cálculo exclusivamente individual. Tanto la voluntad corporativa, como la individual erosionan el funcionamiento de la voluntad general, ya que socavan el principio de que sólo la voz del pueblo puede determinar la ley en la medida en que al pronunciarse expresa el deseo de aquello que todos concebiblemente pudieran desear. La voluntad general se construye a partir del debate público en la asamblea y vela por el destino del todo. La voluntad corporativa y la individual velan por intereses particulares y facciosos que se construyen por fuera del ámbito

7 | Rousseau define al cuerpo de magistrados como el gobierno, que no es un efecto de un contrato sino un efecto de una delegación. ¿Qué es el gobierno para Rousseau? Un conjunto de miembros de la comunidad al que le han sido asignados las tareas de administrar la cosa pública. Esto es una voluntad corporativa, porque necesariamente es un conjunto de personas que va a desarrollar un sentido o intereses de cuerpo. Y, desde el momento en que tenemos el gobierno —que en un punto resulta imprescindible— comienza a subvertirse el principio de voluntad general ya que empieza a haber una forma de institucionalización de una voluntad corporativa que, por definición, irá en contra de la voluntad general.

público. Éste es el problema que preocupa a Rousseau y que detecta Habermas en lo que denomina la decadencia de la esfera pública, la irrupción de grupos de interés organizados —o voluntades corporativas— que buscan imponer sus intereses particulares pasando por alto el debate crítico racional y la búsqueda de consensos.

El último punto que agrega Habermas está relacionado con la transformación del papel de la prensa. Si en el momento del surgimiento de la esfera pública la prensa servía como una especie de “caja de resonancia” que amplificaba los debates críticos racionales, ésta también ha entrado en decadencia ya que se ha vuelto un instrumento al servicio de los grupos de interés. Si la prensa previamente funcionaba como el instrumento que posibilitaba la puesta en discurso y sentido de un debate, su decadencia implica su incidencia dentro del debate, la presión a partir de las columnas de opinión y el recorte de noticias escogidas para publicar, etc. En otras palabras, el intento deliberado de direccionar el sentido de los debates y moldear a gusto la opinión pública. La consecuencia obvia es que ya no hay más opinión pública como producto del debate crítico racional, sino que lo que tenemos es mera publicación de resultados de encuestas, marketing y lobby político.

El modelo habermasiano ha recibido diversas críticas que hasta el propio Habermas ha sabido recoger; sin embargo, básicamente es el esquema argumentativo que sigue operando como discurso hegemónico en las democracias liberales o representativas⁸. Por ejemplo, si nos remitimos al texto de Bernard Manin *Metamorfosis del gobierno representativo* (1998), nos presenta cuatro elementos básicos que caracterizan un gobierno representativo: 1) la elección de los gobernantes por parte de los gobernados; 2) el margen de independencia de los representantes en relación con los representados; 3) la deliberación como instancia previa a la toma de decisión y 4) una opinión pública independiente del control gubernamental como contraparte de la ausencia de mandato imperativo⁹.

8] Por ejemplo, tenemos las críticas vertidas por Nancy Fraser quien le reprocha a Habermas haber olvidado las asimetrías en la esfera pública. Fraser, Nancy, “Repensando la esfera pública”, *Debate Feminista* No. 7, México DF, marzo de 1993, pp. 23-58.

9] En la idea de gobierno representativo, se instituye un hiato ineludible entre rep-

Este último punto implica dos cosas: el carácter público de las decisiones gubernamentales y la libertad de poder expresar las diversas opiniones políticas. Es decir, continuamos considerando a la opinión pública como ese “colchón” absolutamente necesario para el funcionamiento de una democracia representativa.

Ahora bien, aceptemos este último supuesto pero bajo otra lógica. Si planteamos nuestra mirada desde la teoría de la hegemonía de Laclau, en primer lugar, podemos afirmar que la opinión pública es desde el vamos un espacio político. Por lo tanto, no habría una instancia no política de la opinión pública y otra política que hubiese desencadenado su decadencia a la manera de Habermas. Es clave, desde esta perspectiva, distinguir entre lo político y lo social: lo social no es más que una forma sedimentada de lo político. Así, Laclau plantea una primacía de lo político a partir de una reformulación de los conceptos de sedimentación y reactivación de Husserl. Tenemos entonces la relación entre sedimentación (lo social como momento de lo instituido) y reactivación (lo político como momento de la institución). Es decir, la reactivación en tanto instancia que le da forma al orden. El momento de la reactivación es el momento que desnuda la contingencia a través de la cual secciones de lo social se han constituido. La reactivación es el instante de la institución, que sólo resulta posible en la medida en que son reprimidas alternativas que estaban igualmente abiertas. Es el acto que “muestra la violencia originaria, de la relación de poder a través de la cual esa institución tuvo lugar” (Laclau: 1993, 51). El momento de lo político aparece como el momento de una decisión puramente contingente. Es el momento de la

representantes y representados, de manera tal que la decisión política pase exclusivamente por el debate de los representantes en el Parlamento (representantes en quienes se ha depositado la confianza —trustee—) y, por lo tanto, se busca deliberadamente excluir de la decisión política la intervención directa del pueblo. En contraste, la democracia “directa” implica la plena presencia del pueblo deliberando en asamblea y en caso de que el número de asambleístas y la extensión territorial de la comunidad política impida este mecanismo, existen como instrumentos el mandato imperativo, a través de la designación de delegados (no representantes) y la revocación automática de los mandatos, en caso de que los delegados incumplan con sus mandatos. Estos dos últimos elementos están expresamente excluidos de la forma de gobierno representativo y la opinión pública vendría a jugar un papel sustitutivo, ante la ausencia de los mismos.

institución, el momento del antagonismo en el cual sale a la luz que el signo de la indecidibilidad atraviesa las distintas alternativas y las formas que pueda tomar la resolución a través de relaciones de poder. "La reactivación no consiste, pues, en un retorno de la situación originaria sino tan sólo redescubrir, a través de la emergencia de nuevos antagonismos, el carácter contingente de la pretendida objetividad" (Laclau: 1993, 51). Lo social (o sedimentación), entonces, envuelve un ocultamiento. ¿Qué es lo que oculta? La sedimentación soterra el hecho de que la "objetividad" se funda en una exclusión violenta. La exclusión violenta, a través de un acto de poder, de las distintas alternativas que estaban abiertas. "En la medida en que un acto de institución ha sido exitoso, tiende a producirse un "olvido de los orígenes"; el sistema de posibilidades alternativas tiende a desvanecerse y las huellas de la contingencia originaria, a borrarse. De este modo, lo instituido tiende a asumir la forma de una mera presencia objetiva. Éste es el momento de la sedimentación" (Laclau: 1993, 51). Las formas sedimentadas de la "objetividad" son, entonces, las prácticas institucionalizadas, las rutinas sociales y políticas, que nos ordenan pero que no pueden eliminar por completo las huellas de la exclusión que, de alguna manera, siempre están presentes. Mientras la reactivación, que pone en entredicho a las acciones domesticadas, implica un cuestionamiento de las formas sedimentadas de la objetividad. La sedimentación es el resultado del esfuerzo por domesticar las diferencias. Esta tensión entre lo sedimentado y la reactivación o mejor, para ponerlo en otras palabras, entre lo social y lo político, es constitutiva de las relaciones sociales.¹⁰ A esta altura vale mencionar que toda forma sedimentada de la objetividad no es otra cosa que la sutura de una estructura dislocada. No utilizamos arbitrariamente el término dislocación;

10 | Así como es imposible erradicar lo político, en tanto momento del antagonismo, tampoco debe suponerse que la reactivación puede convertirse en un acto fundacional puro y completo, porque toda construcción política siempre va a estar dada, de alguna manera, sobre un conjunto de prácticas sedimentadas. Vale decir, ninguna construcción política nace *ex nihilo*. Por ello, si la relación entre lo social y lo político está presente en todo orden, se debe observar las formas de implicación entre uno y otro. Es decir, no solamente tener presentes las consecuencias del momento de la reactivación en las prácticas sedimentadas; sino también cómo estas últimas influyen o actúan sobre lo político.

es nuestra intención remarcar la idea de que el antagonismo es inerradicable, no es producto de un error, sino que toda estructura, todo orden está constitutivamente dislocado.

Consideremos entonces al espacio de la opinión pública como un orden sedimentado producto de un determinado momento de institución. Así, dejamos de lado cualquier tesis sobre su neutralidad y que se haya constituido por fuera de cualquier antagonismo. Si tal como lo afirma Habermas la esfera pública se conformó como el ámbito del debate crítico racional en oposición a la autocracia del absolutismo, debemos agregar que también se formó al calor de una burguesía naciente que reprimía a los movimientos populares. Por lo tanto, la esfera pública burguesa como cualquier otra formación social nunca se constituyó exenta de antagonismos.

¿Por qué es importante destacar el antagonismo? Porque aceptar la dimensión constitutiva del antagonismo significa que tenemos que hablar del carácter estrictamente contingente de la esfera pública burguesa. Ésta se configuró de la manera en que se configuró, no por los grandes principios generales del uso público de la razón, sino a través de antagonismos que implican victorias y derrotas. Es decir, es el producto de la correlación de fuerzas que se impuso en un determinado momento históricamente dado.

Entonces, si el espacio de la opinión pública ha logrado articularse hegemónicamente como instancia fundamental del gobierno representativo en tanto nexo entre la sociedad civil y el Estado o como lugar que viene a funcionar como contraparte de la ausencia de mandato imperativo, este lugar nunca está dado de una vez y para siempre. Es más, siempre está puesto en entredicho. Siempre hay un antagonismo insistiendo.

Gobiernos populistas y Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual

¿Cómo ha sido puesto en entredicho este espacio de la opinión pública por parte de los gobiernos populistas latinoamericanos? Básicamente, en relación con la controversia general en que se ha envuelto el recetario de Washington. Esto es, se trata de la reactivación que ha puesto en cuestión "la

objetividad" y racionalidad concomitantemente establecida por la imposición hegemónica del Consenso de Washington.

En el plano económico, se refleja en el retorno del protagonismo del Estado con la noción de primacía del interés público por sobre el privado. En el plano político, se encuentra en el regreso de la noción de democracia como ejercicio irrestricto de la soberanía popular y la puesta en marcha de una "verificación de la igualdad" (Rancière, 1996/2007) y no meramente como una serie de procedimientos para elegir gobernantes. Ambos elementos, pero por sobre todo este último, el plano político, ha acarreado un cuestionamiento del discurso hegemónico que sostiene a la opinión pública como un espacio neutral conformado sólo a través de debates públicos racionales. Porque lo que ha desnudado el retorno del ejercicio de la soberanía popular es cómo el espacio de opinión pública resulta un lugar de disputa política en donde grandes cadenas concentradoras de medios de comunicación, grupos económicos o de interés organizados han buscado imponer a los gobiernos populistas legítimamente electos las directrices políticas a seguir.

En otras palabras, el espacio de la opinión pública ha sido el de la puesta en escena de la manera en que los grandes medios concentrados—con los grandes grupos económicos que involucran— han salido a disputarles a los gobiernos populistas el ejercicio mismo del poder gubernamental. La diferencia obvia, aunque a menudo escandalosamente soslayada, entre unos y otros, es que mientras los gobiernos han sido electos por la mayoría de los votos, los grandes medios de comunicación concentrados responden a intereses corporativos carentes de legitimidad democrática. Desde una lectura roussoniana-habermasiana, se podría decir que se trata de una escenificación de nuevo cuño de la disputa entre voluntad general y voluntad corporativa. Sin embargo, desde la posición teórica que sustentamos podemos ir más allá y decir que el debate y aprobación de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual ha traído consigo la puesta en cuestión de las formas sedimentadas del espacio de la opinión pública en el marco del funcionamiento de la democracia representativa en la Argentina. Prácticas sedimentadas que otorgaban a los medios de comunicación concentrados un lugar de gobierno

en el sentido foucaultiano, que no sólo han cuestionado los gobiernos populistas del último período sino que han condicionado e impuesto cursos de acción a todos los gobiernos democráticos (baste mencionarlas palabras del propio Presidente Raúl Alfonsín en su discurso del 13 de febrero de 1987, denunciando el accionar del diario *Clarín*). Así, el gobierno de la presidenta Cristina Fernández de Kirchner con la sanción y promulgación de dicha ley ha conmocionado un *status quo* en el cual el Grupo Multimedia Clarín ha ocupado un lugar de poder político que ha coartado el funcionamiento de la democracia representativa argentina.

Queremos entonces rescatar la definición crucial que plantea Foucault en su texto *El sujeto y el poder* (1984): "gobernar no sólo cubre las formas legítimamente constituidas de sujeción política o económica, sino también modalidades de acción más o menos consideradas y calculadas, orientadas a actuar sobre las posibilidades de acción de los otros. Gobernar, en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros". Si atendemos especialmente al gobernar como la capacidad de condicionar el accionar de los otros, lo que hemos estado presenciando en América Latina en general y en la Argentina en particular—muy especialmente a partir del debate y sanción de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual— es una disputa justamente por la capacidad de gobernar. Así, en la medida en que una serie de grupos económicos buscan delimitar el campo de acción de los gobiernos populistas a través del dominio de la opinión pública, pluralizar ese espacio resulta imperativo para el ejercicio de una soberanía popular. Esto es, para el ejercicio mismo de la democracia. En este sentido, la Corte Suprema de Justicia de la Nación con su fallo puede solventar el privilegio que le confiere el *status quo* a un grupo de medios concentrados o abonar el funcionamiento popular de la democracia.

Para concluir, quisiéramos señalar un último aspecto. La centralidad que adquiere la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual para el ejercicio mismo de la democracia no debe soslayar que su puesta en marcha y aplicación de ninguna manera supone la llegada a una plena presencia de la pluralidad de voces de la comunidad en el espacio público o de la transparencia completa de este lugar consigo mismo. Tal suposi-

ción trae implícita la idea de que un orden puede cerrarse por completo, es decir, quedar eximido de antagonismos. Dicha lectura resulta no sólo ingenua, sino además indeseable, ya que los antagonismos son constitutivos de todo orden social —como mencionamos anteriormente: la estructura es dislocada— y suponer su clausura traería aparejado la represión de la emergencia o expresión de diversas subjetividades.

En este sentido, podemos vislumbrar por lo menos la presencia de una forma de antagonismo que seguiría insistiendo más allá de la aplicación completa de la Ley y que podemos pensarlo a través de la dimensión de la responsabilidad subjetiva. Dimensión que nos ubica directamente de frente al problema de la libertad.

Sin embargo, es necesario puntualizar que la noción de libertad a la cual nos estamos refiriendo lejos se encuentra de sus conceptualizaciones más usuales. Vale decir, de aquellas que se han denominado como libertad negativa y libertad positiva, presentadas siempre de manera antitética¹¹. Ambas concepciones de libertad suponen un sujeto en tanto individuo dotado de una identidad auto-consciente y pre-establecida, capaz de decidir racionalmente dentro de un orden de posibilidades dadas. En cambio, la libertad de la cual hablamos está ligada a la noción de dislocación: “La dislocación es la fuente de la libertad. Pero esta no es la libertad de un sujeto que tiene una identidad positiva —pues en tal caso sería una posición estructural— sino la libertad derivada de una falla estructural (...)” (Laclau, 1990/1993: 76). Vale decir, la libertad del sujeto en tanto que resultado del colapso de la objetividad.

La modificación en el *status quo* del espacio de la opinión pública de la Argentina que imprimiría la plena aplicación de

11 | “Por libertad negativa se entiende, en el lenguaje político, la situación en la cual un sujeto tiene la posibilidad de obrar o de no obrar, sin ser obligado a ello o sin que se lo impidan otros sujetos (...) suele llamarse también libertad como ausencia de impedimento o libertad como ausencia de constricción” (Bobbio, 1977/1993: 97) (Hobbes, Locke y Montesquieu son ubicados en esta línea). Mientras que por libertad positiva se entiende “en el lenguaje político la situación en la que un sujeto tiene la posibilidad de orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros. Esta forma de libertad se llama también autodeterminación o, de manera más apropiada, autonomía” (Bobbio, 1977/1993: 100) (Rousseau es el gran representante de la noción de libertad positiva).

la Ley abriría un campo para el ejercicio de una comunicación “libre” que no respondería a las determinaciones estructurales vigentes previas a la Ley (determinaciones corporativas o individualistas, de valores morales decimonónicos o sectarios de cualquier tipo). Sin embargo, la plena aplicación de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual no va a suprimir al periodismo mentiroso y falaz, ligado a los intereses corporativos o movido por una inescrupulosa búsqueda de beneficio personal, ni tampoco erradicará aquel periodismo que desde una posición ingenua sigue atado a los valores decimonónicos de neutralidad y objetividad, o tampoco a aquel periodismo que sostiene discursos discriminatorios (machista, sexista, etc.). En todo caso, la plena aplicación de la Ley da lugar para que surjan subjetividades libres en el sentido de sujetos responsables acerca de las decisiones que motivan la toma de una u otra posición, que no estarían dadas por otro, sino que recaerían como responsabilidad subjetiva.

Lo mismo cabe para las audiencias. La aplicación de la Ley no eliminará la existencia de un público disponible para aceptar sin reparos la información ya catalogada, procesada y etiquetada, sin cuestionar si ésta está vinculada con el lobby de un determinado grupo corporativo. Ni dejará de haber un público ansioso por creer cualquier denuncia o afirmación sin considerar su valor de verdad. La responsabilidad subjetiva también tiene aquí su lugar. Pero si podemos afirmar que con su aplicación se ampliaría el espacio para aquellos dispuestos a tomar una decisión “sin garantías” respecto de la posición frente a la comunicación.

Para concluir

En la experiencia latinoamericana de los últimos años, la disputa por acotarlas posibilidades de actuar e imponer decisiones a los gobiernos populistas por parte de los grandes grupos económicos concentrados siempre ha venido atado a intentos de imponer o reimponer la agenda del Consenso de Washington, ya que justamente ellos han sido los grandes beneficiarios de este modelo y los grandes perjudicados de su abandono. El argumento se basa usualmente en la desca-

lificación constante de las políticas promovidas por los gobiernos populistas, aduciendo razones de tipo “objetivo” (es evidente que las decisiones de estos gobiernos, en la medida en que antagonizan con el neoliberalismo, resultan “irracionales” para este canon) hasta llegar a acusaciones de “autoritarismo” (en la medida en que los gobiernos populistas buscan imponer un cambio en el *status quo* y con ello fastidian las posiciones tradicionalmente privilegiadas de los grandes grupos económicos).

Sin embargo, muy a pesar de las acusaciones de autoritarismo, los gobiernos populistas latinoamericanos —sustentados en el principio de la democracia en cuanto ejercicio de la soberanía popular— han sido los defensores del espacio de la opinión pública en el contexto de la disputa con los medios de comunicación concentrados. Pero de una opinión pública ya no concebida meramente como un espacio que debe ser defendido de los embates del Estado, como lo establece la tradición liberal, sino como un espacio también a ser defendido de las embestidas de los privados, o intereses corporativos—nos referimos especialmente a los grandes grupos económicos concentrados—para sostener la soberanía popular. Esto es, para defender la democracia. En este contexto se inscribe como hemos sostenido, por ejemplo, la sanción de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual en la Argentina y su similar en el Ecuador y el debate que se comienza a plantear en el Uruguay y en el Brasil.

Los gobiernos populistas consideran y plantean al Estado como un espacio en el cual pueden inscribirse y satisfacerse diversas demandas populares —y no el enemigo del cual el pueblo o la sociedad ha de defenderse—. La consecuencia es que el espacio de la opinión pública se ha convertido entonces en el lugar de puesta en escena de la disputa con los grupos económicos concentrados, y en donde no sólo las decisiones del Estado deben hacerse visibles y someterse al juicio público, sino también la de aquellos privados, o grupos corporativos, que afectan los intereses de la nación en cuanto tal. En un contexto de gobiernos populistas, el espacio de la opinión pública necesariamente ha devenido también en un espacio de “verificación de la igualdad”.

Finalmente, tal cómo hemos mencionado, la plena aplica-

ción de la Ley no implica la completa saturación del espacio de la opinión pública de manera tal que pueda volverse plena, transparente consigo misma y exenta de antagonismos; en todo caso, ésa es la pretensión de los grupos de medios de comunicación concentrados que intentan clausurar dicho espacio, con etiquetas que uniforman y reprimen la emergencia de subjetividades. Por el contrario, la Ley propiciaría la proliferación de antagonismos en el sentido de que abriría el juego para la expresión de nuevas subjetividades. Según el análisis que realizamos anteriormente, ello no sólo daría lugar a posiciones definidas a través de la libre adhesión a alguno de los múltiples antagonismos que surjan en el espacio comunicacional, sino que ampliaría la posibilidad de emergencia de subjetividades cuya posición no esté referida a otros, sino establecida a partir de una decisión responsable, “libre de determinaciones estructurales”. ■

Bibliografía

Bobbio, Norberto (1977 y 1979), *Igualdad y libertad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1993.

Bobbio, Norberto (1984), *El futuro de la democracia*. México: FCE, 1996.

Fraser, Nancy "Repensando la esfera pública", en *Debate Feminista* No. 7, México DF, marzo de 1993, pp. 23-58.

Habermas, Jürgen (1962), *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1989.

Hegel, Georg, W.F. (1821), *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

Kant, Immanuel (1784), "¿Qué es la Ilustración?" en *Filosofía de la Historia*. México: FCE, 2002, pp. 25-38.

Kant, Immanuel (1793), *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 1993.

Kouvelakis, Stathis, "La crisis en Grecia y los desafíos para la izquierda" en *Debates y Combates*, número 3. Buenos Aires, Asociación Civil Escenarios, 2012, pp. 235-257, 2012.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE, 2004.

Laclau, Ernesto (1990), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

Laclau, Ernesto (1994), "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?" en *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996, pp. 69-86.

Laclau, Ernesto, *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2005.

Laclau, Ernesto, *Debates y Combates*. Buenos Aires: FCE, 2008.

Ley N° 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual (2009). *Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual*. Argentina. (10 de Octubre de 2009). Recuperado el 16 de julio de 2003 desde: <http://www.afsca.gob.ar/ley-de-servicios-de-comunicacion-audiovisual-26-522/>

Orlando, Rocío, *Medios privados y nuevos gobiernos en Ecuador y Argentina*. Ecuador: FLACSO, 2012.

Rancière, Jacques (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva visión, 2007

Rousseau, Jean-Jacques (1762), *Del Contrato Social*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

SECRET

A Zentrale in London, die die ...

1944

Die ...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

...



