



¿Cómo “enseñar” el asunto de la diferencia y la alteridad, en clave democrática?

How to “Teach” the Topic of Difference and Alterity in Democratic Code in a Democratic Key?

Xiomara MARTÍNEZ OLIVEROS

CIPOST-Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.

Universidad Central de Venezuela, Venezuela.

RESUMEN

Desde la convivencia de “distintos” se construye lo político-dimensión antagónica, sustancialmente trágica, ineludible campo de hostilidad en las sociedades humanas. Sobre estas consideraciones, reflexionamos sobre el asunto de la sociología que hacemos, sobre cómo construimos y leemos nuestras realidades políticas. Se propone, en síntesis, transitar desde la sociología política hacia un ejercicio de la razón práctica que privilegie el tratamiento etnográfico de los “distintos”, de la teoría política como interpretación y, a la vez, como utopía de radicalización democrática. Nuestro trabajo intenta un peculiar ejercicio de pensamiento transdisciplinario sobre lo político en el que, a la vez, se solapan teoría, método y horizonte ético.

Palabras clave: Sociología, política, democracia, alteridad.

ABSTRACT

From the coexistence of “differents,” the political is constructed - a conflicting dimension, substantially tragic, an unavoidable field of hostility in human societies. Over these considerations, we reflect about the sociology we perform, about how we construct and read our political realities. The study proposes, in synthesis, to travel from political sociology toward an exercise of practical reason that privileges the ethnographic treatment of those who are “different,” of political theory as interpretation and, at the same time, as a utopia of democratic radicalization. Our work attempts a peculiar exercise of transdisciplinary thought about what is political in that, at the same time, theory, method and ethical horizon overlap.

Key words: Sociology, politics, democracy, alterity.

La tesis que intentaremos exponer tiene como preámbulo un breve pasaje por algunos elementos que derivamos de la propuesta filosófica de Spinoza, en razón de que en este filósofo encontramos refuerzo para sostener una triple dimensión de la producción teórica, y que sólo, como se dice, con "fines analíticos o expositivos" nos atreveremos a nombrar de manera separada: i) teórica, propiamente dicha, como tipo particular de lectura o adjudicación de sentidos de la realidad, con todos sus *supuestos* y *presupuestos*; ii) metodológica, esto es, cómo se construye o se despliega determinado tipo de razonamiento que permite o impide, en función de su lógica o racionalidad, incluir o excluir ámbitos específicos de la realidad; y iii) política, como horizonte ético.

Recordemos que un asunto central de Spinoza era "atender auténticamente al problema de cómo vivir en la multitud". Esto alude a una dimensión específicamente teórica que asume radicalmente a la humanidad como principio y fin de su propia existencia (como inmanencia de su propio ser), fuera de toda teología. Y es en este aspecto sustancial donde cobra vida la idea Spinozista de que la imaginación construye figuras del mundo, cuya lógica es preciso atravesar para discernir o discriminar de éste la verdad o la falsedad. Y en esta tarea, la razón, como bien señala Negri,

(...) no se presenta como una simple capacidad analítica, sino como una fuerza constitutiva; no simplemente como función interpretativa, sino como instancia constructiva: todo ello da lugar a consecuencias importantísimas: en efecto, la relación entre método y ontología se invierte respecto a la concepción del siglo VII, cartesiana y, en general, idealista. El método está dentro de la ontología, en ningún caso es formal [...] respecto a la tarea que concierne a la filosofía: la fundación materialista de un horizonte ético¹.

Y es en este punto donde justamente, como dice Negri en ese texto, la filosofía se hace política: en la insistencia sobre la condición ética como fuerza constitutiva. Así, pues, al abordar la estructura del conocimiento de lo político (para no hablar de ciencia política, ni de sociología política, ni de filosofía política), y luego pasar a su "enseñanza", tendríamos en primer lugar que preguntarnos por la naturaleza misma de eso que llamamos político (de ese "objeto"). En segundo lugar, ¿cómo se realiza entonces la tarea spinozista concerniente a la teoría, esto es, la fundación materialista del horizonte ético? ¿cómo vivir en la multitud?

Tenemos, por lo tanto, tres instancias o planos que se solapan, que se pliegan, para dar cuenta de lo que en concreto constituye la preocupación fundamental de este texto. Se trata, repito, de la necesidad de entrecruzar tres ejes, distintos sólo en el énfasis que se pone en cada caso del triángulo, por un lado, en los aspectos teóricos, por otro, en los aspectos del método; por el otro, en el aspecto político. En todos los casos, como ya dijimos, incardinando método, ontología y política. Podemos intentar exponer lo hasta aquí dicho, en otras palabras: tenemos en principio el asunto mismo de la definición teórica de lo político, y también tenemos los asuntos, en correspondencia (no *a posteriori*, ni en consecuencia) de cómo conocemos lo político, y cómo conociéndolo lo vivimos.

1 NEGRI, A (1993). *La Anomalía Salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona, Antropos, pp. 180-181.

I

Quiero recordar y suscribir un texto de Sheldon Wolin², titulado “Democracia, diferencia y re-conocimiento”, donde establece criterios de distinción entre el concepto de diversidad y el concepto de diferencia. Allí argumenta Wolin cómo la diversidad de individuos y grupos de interés se corresponde con una noción de pluralismo clásico oficializado, sustento de toda la teoría liberal de la política, que presupone una igualdad sustancial entre los distintos individuos y grupos que componen la sociedad, y que se revela en distintos matices. El pluralismo de la diversidad, dice Wolin, es débilmente democrático, porque solo reconoce la mera desemejanza, y ejemplifica tal afirmación en la manera como lo racionalizó John Locke cuando redujo el conflicto entre los grupos religiosos (como cuestión de distintas representaciones colectivas), a un simple asunto de creencias individuales, sin amparar o reconocer aquellos grupos a los que consideró con “opiniones contrarias a la sociedad humana o a las reglas morales necesarias para la preservación de la sociedad civil”: la tolerancia no operaba así ni para católicos ni para ateos, percibidos y estigmatizados por ese teórico como *diferentes*, y no como diversidades dentro del pluralismo³. Resumiendo, el pluralismo liberal necesita ser pensado desde un grado de similitud suficiente que permita sostener la idea de membresía del “nosotros”, suponiendo con ello la igualdad de derechos, responsabilidades y tratos. La idea de la política como una transacción mercantil donde se negocian intereses se corresponde específicamente con esta idea, en la que el núcleo duro, la ontología del individualismo posesivo liberal y de la sociedad capitalista de mercado, ya está previamente amarrada como metafísica de la sociedad; y la identidad asume la noción de una convergencia preliminar a la acción política (convergencia alusiva a la tesis del estado de naturaleza como comunidad pacificada, para la cual el Estado no es más que el garante de su reproducción en su rol de “diluir el peligro de una heterodoxia generalizada”):

De esta manera, como lo ilustra el ejemplo de las *Letters* de Locke, toda dinámica política fuertemente dependiente de las prácticas de la negociación quedará perpleja ante, o se alarmará por, la presencia de diferencias firmemente mantenidas, y dudará en el momento de extenderles su reconocimiento (o lo hará de mala gana y sólo después de que la diferencia haya “probado” ser una mera diversidad⁴).

La retematización que justamente hacen autores como John Rawls del problema liberal de cómo organizar la coexistencia entre personas con diferentes concepciones del bien, se rinde ante la evidencia del “hecho”: la sociedad está compuesta por distintos y diferentes, por distintas concepciones del bien, por lo que sería necesario y deseable que construyamos el espacio para lo común. Sin embargo, como bien lo ha dicho Chantal Mouffe: “no defienden el pluralismo porque piensen que la diversidad es en sí misma particularmente valiosa, sino porque consideran que no podría ser erradicada sin el uso

2 Cfr. WOLIN, Sh (1999): “Democracia, diferencia y reconocimiento”, *La Política*. Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad, nº 1, Barcelona, Paidós, p. 151.

3 *Ibid.*, p. 154.

4 *Ibid.*, p. 155.

de la coerción del Estado"⁵. Lógicamente, lo que debe ser erradicado es la **igualdad** entre los diversos o diferentes para y en el ejercicio de su **libertad**, esto es, en el poder de decidir y realizar sus propios proyectos de vida. No la desigualdad entre los distintos. (Que paradoja que lo que debe ser erradicado son justamente los principios sustanciales de la democracia moderna, aquellos que justamente la ubican en su dimensión ética y en su ontología de inmanencia radical).

En este sentido, la noción de diferencia suele interpretarse como sugiriendo la presencia de núcleos duros innegociables "(...) cierto elemento demasiado íntimamente conectado con una identidad como para que los compromisos fáciles sean posibles"⁶. Desde esta perspectiva, coincidimos con Wolin cuando éste afirma que tal concepción de la diferencia, en boga en la actualidad bajo el clima posmoderno, de la hipermodernidad, o de modernidad tardía, lejos de ser irreconciliablemente opuesta al pluralismo liberal clásico, es algo así como exacerbaciones de la misma: "Las nociones de las diferencias que acentúan la singularidad étnica, racial, religiosa o de género son extensiones radicales, y no rechazos del pluralismo"⁷. En este caso, la Identidad asume la acepción del otro lado de la moneda, esto es, la de segmentos individuales o colectivos autárquicos o mónadas, en igualdad distintiva y excluyente, como comunidad agraviada o con cualidades especiales. La política toma aquí el espacio de la alteridad constitutiva desde la cual se despliegan distintos paradigmas del poder que, por lo general, o bien tratan esas diferencias como si fuesen diversidades negociables, o se dirimen dentro del marco hobbesiano-schmitteano de correlaciones de fuerza entre amigos-enemigos, o se practica la política de la *ley mordaza* o el *método de la elusión*, que sustenta la tolerancia en el acto de enviar y confinar la diferencia al ámbito invisible de lo privado (tal como hace Rawls).

En todos estos casos, siempre se impone la lógica monoteísta del poder del Estado, que se transpone desde el orden medieval hacia la modernidad secularizada como momento para ficcionar la isonomía, eliminando todas las cuestiones controversiales y presentar la política como un dominio neutral.

Desde la lógica política de la modernidad capitalista, el reconocimiento de la pluralidad, o más aún de la diferencia, no puede trascender el código binario y excluyente entre el reconocido (el Estado) y el que demanda reconocimiento, entre el intérprete y el que debe ser interpretado. En ambas situaciones, preciso es que recordemos aquel eco Wittgensteiniano que nos dice que el acuerdo es el prerrequisito del lenguaje y no su *telos*, por lo que las asimetrías, usos y abusos de las relaciones de poder del contexto común, del mundo compartido, están ya supuestas en el acto comunicativo que se pretende horizontal entre los que "se reconocen". Recordemos también que el poder no es simplemente la relación externa entre dos identidades preconstituídas, sino que ellas se constituyen desde el poder: "todo consenso, todo sistema de reglas objetivo y diferenciado, implica, como su condición de posibilidad más esencial, una dimensión de coerción"⁸. Por esto, aquí la inclusión como condición necesaria de la democracia liberal es más formal que constitutiva. El constructo

5 MOUFFE, Ch (1999). "La política y los límites del Liberalismo", in: *La Política*. Ed. cit., p. 173.

6 *Ibid.*, p. 155.

7 *Ibid.*, p. 252.

8 LACLAU, E (1990). *New Reflections on de Revolution of Our Time*, Londres, Verso, p. 172.

de la igualdad de los distintos sólo en la sociedad política, insiste en proteger las desigualdades sustantivas que distingue, que diferencia, a los individuos, sus propiedades y sus estatus sociales. *Pero es también una sociedad política que reproduce el estatismo y su lógica burocrática: se reconoce al rival, al mismo tiempo en que se reconoce al Soberano como el protector –y reconocedor– neutral.*

Como podemos ver, quien se plantee “enseñar” sobre los asuntos de la ciudadanía, de la diferencia o de la pluralidad, está como obligado a discutir sobre la propia noción de lo político en que se sustenta. Ciertamente debemos detenernos a reflexionar sobre lo que ocurre cuando pretendemos hablar, o enseñar, o educar, desde un supuesto paradigma democrático radical, pero usamos la misma lógica teórica de la política liberal. Resulta entonces necesario, insistimos, ubicarnos en un campo de problemas tejido desde la crítica a la noción liberal e individualizante como lógica hegemónica de la modernidad. Una crítica que permita revisar esa noción a contrapelo de ella misma, entendiéndola básicamente como peculiar proceso de despolitización y desustancialización de la política emancipada de la naturaleza. Suscribimos la tesis de que el planteamiento político liberal no puede superar sus aporías democráticas, ni prácticas ni teóricas, porque su objetivo es siempre la progresiva neutralización de lo político, en el intento de eliminar la conflictividad originaria (ontológica) sobre la base de una total despolitización de la sociedad a favor del soberano.

Si la tarea educativa asume, a la manera de Spinoza, el horizonte ético, el desplegarse como fuerza constitutiva; no simplemente como función interpretativa, sino como instancia constructiva; una postura política de radicalización democrática que pretenda abordar cuestiones cruciales como el “multiculturalismo”, los asuntos de género, la infancia y la adultez, etc., como dice Mouffe⁹, “en lugar de intentar hacer desaparecer las huellas del poder y la exclusión, [...] requiere ponerlas en primer plano, para hacerlas visibles, de modo que puedan entrar en el terreno de la disputa.”

Se trataría entonces, y fundamentalmente, de realzar, de tomar partido por una noción de lo **político** como momento especialmente del **polemos**, de tomar una decisión teórica inclinada a disertar sobre el carácter ontológico del poder y de la autonomía de lo político como espacio constituido por el conflicto entre fuerzas sociales.

II

El presupuesto ontológico de *consensualidad originaria* de la política, como ecos de la polis griega, podemos contrastarlo con los orígenes mismos de la filosofía presocrática, de mediados del siglo V antes de nuestra era, donde se establece –a diferencia del ámbito de la libertad y la isonomía, reivindicado, por ejemplo, por Hannah Arendt, de pacífica pluralidad originaria– *otra dimensión propiamente política, de sustancia conflictiva* –digamos trágica– en la construcción de las identidades colectivas sobre las que se configura el ámbito de lo político.

Estaríamos hablando de lo político como modo mismo en que se instituye la sociedad, y como creación de un “nosotros” que sólo puede existir por la demarcación de un “ellos”. Relación de “exterior constituyente” que al tiempo en que expresa la posibilidad de

9 MOUFFE, Ch (1999). *Art. cit.*, p. 186.

los solapamientos consensuales que permiten el establecimiento de relaciones de convivencia "pacíficas" entre los distintos (nos-otros), esto es, la articulación contingente y precaria de una determinada práctica o de una estructura hegemónica de relaciones de poder; también contiene la potencia del despliegue antagonístico entre amigos-enemigos o, como diría Chantal Mouffe, el *locus* de un antagonismo.

Es la situación referida, por ejemplo, en *La República* de Platón, en un párrafo que no sólo dice de la diéresis identitaria que sustenta la conflictiva relación política nosotros-ellos, sino que también habla de la doble dimensión *agónica* y *antagónica* –de *pólemos* y *stásis*, de guerra y discordia– que existe en los dos ámbitos (internos y externos), igualmente conflictivos, de esos dos colectivos plurales. En cada uno de ellos es la conflictividad, como naturaleza de lo político, lo que marca los objetivos de la política: la seguridad exterior respecto de "los otros" (*los bárbaros*), y la concordia o el consenso interior respecto de "nosotros" (*ékzroús*):

–Me parece que así como la guerra y la discordia tienen dos nombres diferentes, son también dos cosas distintas que hacen relación a dos objetos también diferentes. Uno de estos objetos es el que está unido a nosotros por lazos de sangre y de la amistad; el otro nos es extraño. La enemistad entre allegados se llama discordia; entre extraños se llama guerra.

–Por consiguiente, cuando entre griegos y bárbaros surja cualquier desavenencia y vengan a las manos, esa en nuestra opinión será una verdadera guerra; pero cuando sobrevenga una cosa semejante entre los griegos, diremos que son naturalmente amigos, que es una enfermedad, una división intestina, la que turba la Grecia, y daremos a esta enemistad el nombre de la discordia–¹⁰

Con el paso a la lengua latina, el *ékzroús* griego se corresponderá con el *inimicus* latino (no *amicus*), y el *barbárous* (*pólemos*) griego será el *hostis* o enemigo público, tal como posteriormente planteará Schmitt (1888-1985): "el enemigo es una totalidad de hombres situada frente a otra análoga que lucha por la existencia". Queda allí, por lo demás, firmemente planteada la *actualidad* de la crítica de Schmitt al liberalismo, desde el año 1932 cuando se publica originalmente su texto *El concepto de lo político*, en donde afirma justamente que "todos los conceptos, nociones y vocablos políticos tienen un sentido polémico (*pólemos*), se refieren a un antagonista concreto, están ligados a una situación concreta, cuya última consecuencia (que se manifiesta en la forma de guerra o de revolución) es la agrupación amigo-enemigo".

A diferencia de la postura arendtiana, afirmamos también con Nietzsche que no hay derecho que no repose sobre la potencia para hacerse valer, como conquistas con la fuerza. En la *Genealogía de la moral* dejaba Nietzsche ver su posición antropológica, que Roberto Esposito¹¹ no duda en llamar "realmente posthobbesiana", de radical conflictividad del *estado de naturaleza*, en la que el Estado pone orden a la violencia originaria, más no para fic-

10 PLATÓN. *La República*. Libro V, Bogotá, Biblioteca Clásicos Universales, Lecturas Laurel, pp. 182-183.

11 ESPOSITO, R (2006). *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz Editores, p. 139.

cionar la hipótesis contractualista, sino para la producción de una violencia no menor que establece el sometimiento y la tiranía de unos sobre otros.

En este sentido, sí tenía toda la razón Hanna Arendt, cuando argumentaba su idea de la irrepresentabilidad de la política-pluralidad. Como bien la respalda Roberto Esposito, en el mencionado libro *Categorías de lo impolítico*, no puede existir un nexo directo, especular, entre política y concepto: “La política no puede ser conceptualizada en forma positiva, sino solamente a partir de lo que se contornea en su margen exterior, y que la determina negativamente, constituyendo su fondo y la vez su reverso.” El pluralismo político es, por lo tanto, positivamente irrepresentable en esa doble dimensión de la relación representante representado y de la representación.

Pero también Esposito señala en ese texto, cómo esta radicalidad arendtiana se contradice con su propia concepción comunicativa, discursiva y horizontal del poder, que la llevó a identificar a este último con la libertad y como antípoda de la violencia, es decir, a interpretar el momento lógico-histórico del origen como pluralidad, *pero no como conflicto*. Desde esa mirada positiva de la política como libertad-consenso que realiza Arendt, el conflicto aparece como un segundo momento que interrumpe la escena originaria, reproduciendo los ecos de la polis griega y su inicial y pacífica pluralidad. De ese mismo modo se entiende que la ley sea considerada como protección de la política (libertad-poder) ante la violencia: que no sea más que *límites* para una “convivencia que es puesta en peligro continuamente por los nuevos hombres que nacen”, tal como plantea Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. También el derecho aparece substraído a las relaciones de fuerza de una sociedad, al tiempo en que la protege de la invasión de la fuerza.

III

*Los ciudadanos, en tanto se rebelan
ante el Estado, son la multitud contra
el pueblo*

(Hobbes, “De Cive”)

Podemos también recordar cómo desde la teoría política burguesa la idea de ciudadanía comprende a los racionales que contratan y crean la ordenada e institucionalizada sociedad civil. Ha sido la ciudadanía un concepto político ordenador que, en la perspectiva liberal, responde a la distribución-fijación *identificante* de lugares y funciones.

En particular, desde la perspectiva de Hobbessiana, el estado de naturaleza es *la condición natural-apetitiva y deliberativa- de la humanidad*. Condición que sólo es matizada por una autoridad que impone cumplir con la ley y el contrato. Por esta razón, la sociedad civil liberal no es el contrapeso del Estado –tal como se ideologiza– sino que ella expresa, de suyo, la sumisión de los individuos al Estado. Por esto, no es oposición o rebeldía frente al Estado, sino que es, como diría Foucault, el complemento para la *gubernamentalidad*.

El estado de naturaleza queda registrado en el capítulo décimo tercero de *El Leviatán* cómo la "condición natural del género humano"¹², que tiene como característica sustancial la igualdad –natural– de los hombres, igualdad de capacidades e igualdad de intereses en la satisfacción de los propios deseos, predispone en definitiva a la competencia feroz. El estado de guerra es inherente a esta condición natural que propicia la igualdad, y es precisamente la "disposición conocida hacia [la lucha] durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario"¹³. Por ello, como ha dicho C. Schmitt, "el punto de partida de la construcción del Estado de Hobbes, es el miedo al estado de Naturaleza; su meta y objetivo, la seguridad del estado civil político"¹⁴.

A diferencia de la perspectiva hobbesiana, el concepto de *multitud* (siguiendo sus orígenes en el *marrano* Spinoza) indica "una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes (comunitarios), sin converger en Uno, sin desvanecerse en un movimiento centripeto"¹⁵.

Tal vez por esa rebeldía sustancial de la multitud contra el orden, en particular, contra el Estado, es por lo que Hobbes satanizó a la multitud y, de acuerdo con los códigos de su tiempo, la analogó en cierta forma al posterior concepto liberal de ciudadanía en la medida en que, desde el liberalismo, la multitud –al igual que el *individuo*-ciudadano– también aparece como *antiestatal* y, al mismo tiempo, también es *antipopular*: No obstante, como también trataremos de argumentar, se trata de sujetos políticos absolutamente diferentes.

El antiestatismo de la multitud podría ser considerado igual al antiestatismo de los ciudadanos liberales, sí y sólo sí los ciudadanos, en cuanto tales, se rebelasen contra el Estado entendido como poder soberano que actúa por encima y al margen de ellos. Pero resulta que es muy distinto preservar al individuo de las intromisiones del Estado (tesis liberal), que *rebelarse contra el Estado* (tesis democrático-radical). De tal suerte que la única manera en que pudiésemos analogar ciudadanía y multitud es que la ciudadanía sea entendida como un concepto muy distinto al concepto de *sociedad civil*:

Para Hobbes y para los apologistas de la soberanía estatal de 1600, 'multitud' es un concepto-límite, puramente negativo: coincide, por lo tanto, con los peligros que gravitan sobre la estatalidad, es el detritus que cada tanto puede obstaculizar la marcha de la 'gran máquina'. Un concepto negativo, la multitud: aquello que no se avino a devenir pueblo, aquello que contradice virtualmente el monopolio estatal de la decisión política. Es, en suma, una regurgitación del 'estado de naturaleza' en la sociedad civil¹⁶.

La multitud siempre se impone cuando el estado de naturaleza se rebela y rompe las amarras de la gubernamentalidad, de la sociedad civil y de su Estado; y descompone la escena: *es una regurgitación del estado de naturaleza en la sociedad civil*. Es toda aquella

12 HOBBS, Th (1979). *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional.

13 *Ibid.*, p. 225.

14 SCHMITT, C (2001). *Teología política*, México, FCE, p. 25.

15 VIRNO, P (2003). *Gramática de la Multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de sueños-mapas, p. 19.

16 *Ibid.*, pp. 23-24.

pulsión del conflicto y de la diferencia (lo político) que está contenida, atrapada sin digerir, bajo la forma Estado-sociedad:

La carne de la multitud es puro potencial, poder vital informe; constituye un elemento del ser social que aspira a la plenitud de la vida. Desde esa perspectiva ontológica, la carne de la multitud es una potencia elemental que expande incesantemente el ser social, produciendo en exceso de cualquier medida tradicional político-económica del valor [...] Desde la perspectiva del orden y el control políticos, entonces, la carne elemental de la multitud es terriblemente evasiva ya que nunca puede ser completamente atrapada en la jerarquía orgánica del cuerpo político¹⁷.

Sobre esta condición *inatrapable* e indómita de la multitud, Negri y Hardt refieren la similitud sugerida por Maurice Merleau-Ponty de la carne como un elemento de la naturaleza: “La carne no es materia, no es mente, no es sustancia. Para designarle tendríamos que utilizar la antigua noción de ‘elemento’, en el sentido en que se solía nombrar el agua, el aire, la tierra y el fuego”¹⁸. Del mismo modo, es posible rastrear esta línea de análisis en el propio Spinoza, quien al comienzo de su *Tratado Teológico Político* análoga los fenómenos *desagradables* de la atmósfera con las pasiones que substancian a los hombres

He considerado las pasiones humanas, como el amor, el odio, la ira, la envidia, la vanagloria, la misericordia y todos los demás sentimientos, no como vicios sino como propiedades de la naturaleza humana, pertenecientes a ella del mismo modo que pertenecen a la naturaleza de la atmósfera el calor, el frío, la tempestad, el trueno y semejantes, los cuales, aun siendo desgracias, no obstante son necesarios y son efectos de causas determinadas, a través de las cuales nosotros también tratamos de comprender la naturaleza, mientras nuestra mente goza de su franca contemplación no menos que de la percepción de las cosas agradables a los sentidos¹⁹.

Desde la concepción absolutista (estatista) de lo político en Hobbes, la multitud es también, siguiendo a Virno, asimilada como antípoda del pueblo. Convicción que está en correspondencia con esa diéresis ontológica que el imaginario político moderno, desde el siglo XVII estableció como dualidad estructural entre lo público y lo privado, entre lo individual y lo colectivo. Se trata justamente de una lógica que despoja a la multitud de presencia pública, que la “priva” de aparecer en los contextos comunes, los de la política:

(...) donde había una multiplicidad de voluntades, una confrontación de intereses o una dispersión de diferencias, se construyó identidad a través del pueblo y de la nación, y de la impagable –y falsa– transferencia de soberanía. Tres personas distintas y una sola divinidad verdadera, enésima estructura trascendente que somete

17 HARDT, M & NEGRI, A (2007). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Caracas, Editorial Melvin, pp. 227-228.

18 MERLEAU-PONTY, M (1968). *The Visible and the Invisible*, Northwestern University Press, Evanston, 1968, p. 139. in: HARDT, & NEGRI, T (2007). *Op. cit.*, p. 227.

19 SPINOZA. *Tratado Teológico Político*. I, párr. 4.

las posibilidades creativas de la *res pública* al más eficaz de los mecanismos de disciplina: el que consiste en hacer creer que el súbdito es soberano²⁰.

Forzamiento de la multitud en el pueblo como unidad trascendente. Movimiento de tránsito desde los individuos *privados* –*atomizados*– (competitivos y egoístas de la sociedad civil) hacia el pueblo como sujeto político de lo público y cuerpo del soberano. Momento ficcional que, al tiempo en que pretende anular las singularidades sustituyéndolas por el *individuo posesivo*, pretende también dar cuenta de una Razón general que comunique esa atomización individual. Con la construcción del Pueblo se soslaya y se conjura la potencia de la multitud como potencia de la *socialidad política democrática*, en el mismo acto en que se le objetiviza, en el mismo *acto politizante* en el que se suspende a esa multitud “monstruosa” e indefinible, separándole de lo social (su *naturaleza*), el ámbito polimorfo donde *habita, se crea y se recrea su potencia: el de la vida de todos los días, el de la vida cotidiana que se funda en una serie de libertades intersticiales y relativas*.

Así siempre ha *sobrevivido* la multitud, realizando su potencia a través de las zonas intersticiales de lo cotidiano. De aquí la figura de *Dioniso-pueblo*, como paradigma de la alteridad fundadora: aspecto oscuro, misterioso, irracional, frente a la racionalidad típica del espíritu helénico, poder irrefrenable y salvaje de las fuerzas de la naturaleza. *Estado de Naturaleza* que sigue siendo la multitud desde el mito político moderno. *Socialidad “naturalmente monstruosa, ineducada, ignorante, incivilizada”*. Por eso la multitud nunca ha podido –ni puede, en verdad– ser sujeto político, protagónico, de la modernidad; no logra pasar el tamiz –esta vez sí– fáctico del poder de los “racionales que contratan” y crean la “ordenada” *sociedad civil*, cuya *función* es influir sobre los procesos político-administrativos y económicos, aún o no sólo en situación defensiva, porque, en definitiva, la sociedad civil forma parte sustancial de la misma estructura.

Y es que la multitud, a diferencia de la sociedad civil, es ininstitucionalizable, nunca puede estar compuesta de individuos, no es susceptible de compactar un vínculo social, es, *por tanto, invisible para la lógica liberal*:

Naturalmente, el prevalecimiento de una perspectiva racionalista hacía considerar que sólo la verbalización tenía estatus de vínculo social, en cuyo caso era fácil observar que había numerosas situaciones ‘silenciosas’ que se hurtaban a este vínculo. Es, sin ningún lugar a dudas, una de las razones adelantadas por la ideología individualista, heredera del Siglo de las Luces y completamente ajena a los modos de vida populares, a las costumbre festivas y banales y al *hábitus*, cosas todas ellas que estructuran en profundidad, aunque sin estar forzosamente verbalizadas, la vida de todos los días²¹.

La multitud queda en el limbo, al margen, ignorada. No es de la sociedad, pero tampoco es del Estado, ni es privada ni es pública. Ni son los individuos ni es el pueblo. La multitud como realidad indefinible, indecible, infinita, caótica y ordenada, de múltiples redes de sentidos, de inacabables prácticas, de enésimas subjetivaciones singulares, potencia constitutiva

20 LANCEROS, P (2005). *Política Mente. De la revolución a la globalización*, Barcelona, Antrophos, p. 106.

21 MAFFESOLI, M (1990). *El Tiempo de las tribus*, Barcelona, Ikaria, p. 148.

de la vida de todos los días, poder constituyente del mundo que constantemente regurgita y descompone la ficción de la sociedad ordenada, de su ordenado Estado y de su “violencia legítima”: expone la marca obscena de la violencia sobre la que se soporta el poder²², opera como substrato latente y recesivo, siempre dispuesto, del *estado de sospecha*.

IV

Dice Wolin²³ que la sociedad que proyecta Hobbes es un *caos contenido*. Sospechamos por tanto –y al menos– de la existencia de una suerte *gap*, de abismo profundo, entre la lógica ordenadora de la política moderna y ese “caos contenido”, de esa especie de ontología de lo real (de lo político) que constituyen la multitud y el conflicto inherentes a la *diferencia*, y que, como ha dicho Rancière²⁴, constantemente entran en escena descomponiéndolo todo.

Ese abismo entre la representación y el caos nos sugiere como inapelable reconfigurar el imaginario político de tal suerte que la teoría o la filosofía política puedan –al menos– acercar un poco más sus *funciones representativas* a las dinámicas de lo real. Son las mismas razones por las cuales sería necesario que, en clave democrática, el *antiestatismo* de la ciudadanía siga el movimiento de la multitud: *tendría que volver a su naturaleza, reconfigurarse políticamente de acuerdo con una ontología esencialmente conflictiva y deliberativa, frente a cualquier monopolio estatista, burocratizante, caudillesco o de extrañamiento de la decisión política*.

Si como ya hemos dicho, las identidades diversas se construyen en el seno mismo de la relación de poder que las segrega (en las que se generan), entonces enseñar, educar, lo político desde una concepción democrática radical implica también, atender el asunto del proceso mismo de constitución de los sujetos de la diferencia (Mouffe). Estaríamos hablando al mismo tiempo de dos cosas o de dos formas de expresarse la misma cosa: el cómo vivir en la multitud es también el momento en que conocemos, en que podemos dar cuenta de-con el otro.

En su *Tratado teológico político*, establecía Spinoza la idea de la imposibilidad de que la multitud pudiera elevarse al nivel de la razón, por lo que se precisaría, en consecuencia, y a su juicio, de una intervención civilizatoria que permitiese institucionalizar en pautas semirracionales los efectos de la *imaginatio*: el conflicto, la discordia, la violencia, la guerra, el fanatismo y la intolerancia. Conducta catastrófica, cuyo *fluctuatio animi* sería posible reconducir hacia lo socialmente beneficioso a través de los mecanismos de una supuesta religión purificada y de un Estado racionalizado.

La idea que derivamos del párrafo anterior, y que queremos destacar, es aquella según la cual no hay una posibilidad automática y transparente de comunicación (entendimiento-traducción) entre la multitud “sin instrucción” y el filósofo. Ahora bien, sin querer discutir aquí el punto de la instrucción o no de la multitud, nos parece una Idea que no sólo es importante en tanto que da cuenta de la *diferencia* entre los discursos (y con ello, de los distintos contextos de vida), sino que también se plantea (tesis política por excelencia).

22 Cfr. ZIZEL, S (2005). *La suspensión política de la ética*, Buenos Aires, FCE, p. 191.

23 WOLIN, Sh (1999). *Art. cit.*, p. 168.

24 RANCIÈRE, J (2006). *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu.

cia “búsqueda de un orden de convivencia”) cómo intentar saldar esa brecha, ese *gap*. Recordemos entonces cómo para Spinoza, la manera más propicia de “llegar” a la multitud está justamente en la necesidad de adecuar su programa a una *retórica* que le permita hablar el *mismo lenguaje* del público al que se dirige. Desde esta idea, *el asunto de las formas retóricas cobra relevancia, en la medida en que responde a una vital necesidad filosófica y política: atender auténticamente al problema de cómo vivir en la multitud*. Esas afirmaciones de Spinoza, en 1670, nos permiten replantear la tesis según la cual el discurso filosófico abstracto está imposibilitado, por sí mismo, de leer –de vivir– la vida de la multitud²⁵. No estaríamos, por lo demás, hablando de alguna otra cosa distinta que de la propia temática del descentramiento del sujeto, que pasa necesariamente por subvertir su metafísica objetivante del otro, y que, al mismo tiempo, permite destacar el lugar que siempre ha ocupado el lenguaje y su retórica (*como esfuerzo a posteriori, como constructo, como artificio, como política*) en esa otra dimensión interactiva que opera como ámbito de la producción de identidades, de los procesos de producción de subjetividades. Como ha dicho Ernesto Laclau²⁶:

Si el descentramiento del sujeto nos conduce a la imposibilidad de toda nominación directa, toda referencia a un objeto –y las relaciones entre objetos– requerirán movimientos figurales o tropológicos que son estrictamente irreducibles a ninguna literalidad. La retórica, por consiguiente, lejos de ser un mero adorno del lenguaje, como lo suponía la ontología clásica, pasa a ser el campo primario de constitución de la objetividad. En tal sentido, el paradigma que podrá conducir a una reconstitución teórica del pensamiento social habrá de ser un paradigma retórico.

Aquí, por supuesto, tampoco podemos dejar de recordar ese concepto Arendtiano, desarrollado en su libro, *La condición humana*, de *espacio público* como “la organización de las personas tal como surge del hablar y actuar juntos”, y donde justamente la *acción* se entiende como autorrevelación y autorrenovación del actor a través del medio del habla, posible en la presencia de los otros espectadores (que ven y escuchan) y con los cuales se establece la realidad intersubjetiva (de donde se comprende también su idea de poder como un actuar en concierto).

Preciso es aquí recordar a Vico (1668-1744) y su teoría de la retórica, cuando criticando el predominio del método científico moderno en los programas universitarios, señalaba lo pernicioso que resultaba olvidar que la función primera de la educación no era la búsqueda de la verdad, sino la preparación para enfrentarse a las incertidumbres éticas y políticas de la vida, lugar fundamental para el despliegue del *sensus communis*, en tanto suposiciones compartidas y elaboradas de forma común. Elemento fundamental en la constitución de los significados y de producción de los eventos.

Distingue, entonces, Spinoza en su propuesta retórica, entre la multitud ignorante y una multitud instruida o educada. En este último grupo incluía a los rabinos judíos, y luego, más fundamentalmente a los teólogos del calvinismo y otras iglesias cristianas, a quienes

25 Cfr. YOVEL, Y (1995). *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Amaya & Mario Muchnik, pp. 145-163.

26 En el *Prefacio* que le hace al texto de Leonor Arfuch (2002). *El Espacio Biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, FCE, p. 15.

consideraba básicamente como el medio para hacer llegar las ideas reformadas a la multitud inculta. En conexión con esto se plantea también el tema del Estado, no sólo como mecanismo de poder, sino como agente civilizador e instrumento educativo. Desde esa perspectiva, otro de los estudiosos de la obra de Spinoza, Yirmiyahu Yovel, ha considerado ese texto "(...) más que como un libro meramente filosófico sobre la religión, un medio de intervención en el proceso sociocultural de su tiempo, destinado a impulsar la aplicación de sus recomendaciones por el mismo acto de exponerlas"²⁷.

Pero en verdad, es nuestra intensión no sólo querer resaltar en ese texto de Spinoza los asuntos que implica su mirada sobre el tema educativo, la filosofía y el Estado, nos interesa también y al mismo tiempo destacar cómo, en virtud de ese propósito que pudiéramos llamar práctico u operacional, es un texto que, bien lo ha dicho Yovel, emplea simultáneamente varios niveles de discurso, se dirige a distintos públicos en el mismo texto, le da nuevos usos y sentidos a las connotaciones de palabras familiares, y lleva, por tanto, al lenguaje, más allá de la descripción y el razonamiento. En síntesis, de cómo estamos en presencia de un importante esfuerzo de hermenéutica constructiva que abunda en lenguaje no teórico, que apela a las metáforas y a los dispositivos retóricos.

Teniendo como norte ese objetivo de acortar las distancias entre un filósofo que no puede cumplir su fin en el aislamiento y una multitud que de manera espontánea no se va a elevar hasta él, le asigna Spinoza tres funciones básicas al lenguaje retórico. En primer lugar, una función pasiva, que descansa en la prudencia, esto es, que en la misión de ayudar a los demás a compartir la vida de la razón y despojarlos de supersticiones, se hace necesario utilizar un discurso que, aunque aparezca dirigido a todos por igual, "le hable a cada uno con voz diferente"; con la finalidad simultánea de provocar la conversión racional de los instruidos y esconder el mensaje verdadero ante aquellos que puedan amenazarlo por expresarlo. Por ejemplo, si bien en el *Tratado*, hay insistentes referencias a Dios, sus decisiones, voluntad, pensamientos y preceptos; tales recursos retóricos intentaban cumplir la prudente acción de velar su idea central de la inmanencia radical y su oposición a todo racionalismo que afirmara el status trascendente de Dios y el dualismo entre éste y el mundo.

En segundo lugar, le adjudica una función ofensiva, que descansa en la persuasión y la polémica. Aquí, la tarea central tiene como objetivo específico el sembrar dudas acerca de las convicciones arraigadas de la *vana religio*: "Expresa la necesidad del filósofo de llegar a los facultados para la vida racional y, subvirtiéndoles las creencias arraigadas, prepararlos para la filosofía"²⁸. Pero nada de esto podría lograrse con la mera argumentación, es necesario admitir previamente la superioridad de la razón sobre la superstición, a través de factores algo "menos racionales, tales como: la habilidad dialéctica, uso generoso de la metáfora, la alegoría y la ambigüedad: "si la persona de imaginación no puede compartir el enfoque racional del filósofo, este tendrá que asumir los patrones del interlocutor, cambiarles el sentido, y eventualmente, volver la autoridad que los rige contra sí misma"²⁹. Aquí el "doble lenguaje", hace que Spinoza busque alegorías en la lectura de la Biblia, para combatir las alegorías, descubre sus contradicciones y, finalmente, intenta probar la superioridad

27 YOVEL, Y (1995). *Op. cit.*

28 *Ibid.*, p. 155.

29 *Ibidem.*

de su razón no a través de la argumentación y la prueba, sino a través de provocar una intuición intelectual que vuelva gradualmente inquisitiva a la mente del sujeto.

Por último, la tercera función, hermenéutico-constructiva, que permite a Spinoza desplegar gradualmente su razonamiento no en términos de modelo cerrado, abstracto o dicotómico, sino como *proceso*. Todo esto además con el doble propósito de, por un lado, ir conservando niveles o dimensiones semiracionales o semirreligiosas en la multitud instruida, y por otro, elevar a la multitud a algunos estadios de imaginación semirracional. En ambos casos la intensión sería, a juicio de Yovel³⁰, “conservar una dimensión afectiva y semirreligiosa en la filosofía de la razón, que para Spinoza no es buscar sólo el conocimiento, sino el cambio del corazón y la mente”... El filósofo va, pues, con su horizonte ético al encuentro del otro para enseñarlo, enseñando-se él de lo que le llega del otro.

Consideramos importante resaltar este desplazamiento Spinozista desde la función meramente representativa de la filosofía, hacia el horizonte ético de una instancia constructiva; sobre todo, porque interpela los fundamentos de legitimidad de algún lenguaje o intuición finita (Kant) que intente desde la metafísica del sujeto representar la verdad, pero también, nos sugiere cómo desde una pretensión de verdad se pone en evidencia la posibilidad de usar el lenguaje para redireccionar, cuestionar, afirmar, mentir, reducir, ocultar, negar, omitir, distorsionar o falsear (como ha ocurrido con la historia de la dominación, el racismo, el imperialismo, el machismo, el etnocentrismo, etc., y también, del discurso libertario y el de la revolución).

Desde lo que nos suscita esta lectura del planteamiento de Spinoza, nos acercamos igualmente a la necesidad de dirimir el asunto de cómo se construyen las representaciones políticas e identitarias, como forma de conocer en la que se subvierte la relación directa y unidireccional entre el sujeto cognoscente y el sujeto conocido. Y en la que el conocimiento mismo pasa a ser el momento del *entre*, de la mediación y el re-conocimiento en el conjunto de representaciones a las que ambos sujetos apelan para conocer-se.

Si el que “enseña” sobre política, es el que “sabe” de política, lo nombramos como el “sujeto cognoscente”, respecto del cual tendremos, antes que nada, que interpelar sobre la teoría o paradigma que suscribe, y para lo cual –al menos– tendríamos que registrar (examinar con detenimiento y cuidado), de acuerdo con cierta “epistemología del sujeto cognoscente”³¹ los siguientes elementos: la cosmovisión filosófica que suscribe, los métodos o estrategias de acceso a la realidad que propone, los conceptos que adopta en función de la teoría que propone, su contexto histórico-social, su tipo de compromiso existencial y sus decisiones con respecto a los fenómenos sociales que analiza y que están en el núcleo de la teoría que suscribe³².

Podemos convenir en que todos esos elementos permiten dar cuenta en alguna medida de la naturaleza del que conoce, y de la *representación* ¿pero hasta dónde está dando cuenta de “la verdad” de lo representado? ¿o es que acaso vamos a seguir imaginando un sujeto que porta todas las categorías universales del entendimiento que van a ser llenadas

30 Ibid., p. 162.

31 Cfr. VASILACHIS DE GIALDINO, I (2003). *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, Barcelona, Gedisa, p. 21.

32 *Ibidem*.

con las intuiciones empíricas? o también ¿tendremos que seguir imaginando-creando-reproduciendo un “objeto” limitado a un “conocido” que recibe “apaciblemente”, como dice Vasilachis³³, la mirada de quien lo observa, dejándose construir y transformar sólo “como consecuencia del alcance y de las características de esa mirada”?

Ciertamente, aquí precisamos detenernos antes de dar una respuesta simple, dicotómica o maniquea que, o reafirme el clásico modelo empírico-analítico, y/o que extienda la misma lógica segregativa de la identidad fija e inmutable hacia “el otro”, dotando ahora a ese otro, muy kantiana y caritativamente, de la *supremacía del YO*. Resulta por ahora conveniente tener en cuenta la doble refracción implicada en los procesos identitarios que, como nos recuerda Leonor Arfuch³⁴, *comprenden cierta mirada en el otro*: esa divergencia entre el modo en que cada uno se ve a sí mismo y el punto desde el cual *es mirado/deseado actuar*—que evoca toda la complejidad del grafo lacaniano del sujeto y la dialéctica del deseo— señala la doble refracción a tener en cuenta en todo análisis cultural sobre estos fenómenos.

De tal suerte, que desde la perspectiva del supuesto “sujeto cognoscente (o “el que enseña”) no sólo existe la necesidad arraigada del cientificismo positivista de proveer de generalizaciones. No sólo ocurre que el “otro” cobra vida—con sus características, posibilidades y expectativas— sí y solo sí es representado por el sujeto cognoscente. También se producen, reproducen y reafirman las asimetrías y diferencias valorativas que sustentan las construcciones hegemónicas, lo que incide, por ejemplo en una función ordenadora, de *gubernamentalidad*, en la medida en que se reposicionan los lugares y privilegios, situaciones y posiciones de grupos e individuos que se representan textualmente como poseyendo las cualidades y atributos que los otros no tienen. Al decir de Foucault, aludiríamos a lo que en el análisis genealógico revela las estrategias de poder implicadas en la constitución de los objetos e identidades, y a los significados peyorativos unidos a ellos.

Al construir la imagen y la identidad de los otros, el sujeto cognoscente está, al mismo tiempo, construyendo su propia identidad y la del grupo o grupos con los cuales se identifica. Pero paradójicamente, al desconocer en los otros rasgos de identidad común, también realiza sobre sí mismo un acto de privación de identidad³⁵, hecho este que tiene implicaciones directas en la construcción de lo político, sobre todo, porque en clave democrática, el reconocimiento de la diferencia y la pluralidad conduce a pensar no en términos de un “interés general”, sino en la idea de una “identidad común”, como base tanto de las normas legales legítimas, como de la posibilidad de una solidaridad social. En clave habermasiana, estaríamos hablando de una ética política que al tiempo en que debe asegurar la inviolabilidad de las singularidades, a través del trato y respeto igual para la dignidad de cada una de ellas, debe igualmente proteger las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco. Esto último, hace del valor (pasión) *solidaridad* el substrato esencial de la subjetivación democrática, sobre todo, porque se teje en un concepto de acción política que alude a los actos que cada quien realiza asumiendo su responsabilidad por el otro, en el entendido de que todos comparten el interés por preservar la integridad de su contexto de vida común: Así,

33 *Ibid.*, p. 22.

34 ARFUCH, L (2002). *Op. cit.*, p. 64.

35 Cfr. VASILACHIS DE GIALDINO, I (2003). *Op. cit.*, p. 136.

parfraseando a Cohen y Arato³⁶, la solidaridad se refiere al interés de los consociados, vinculados en el mundo de vida tanto por la integridad de un identidad común compartida, como por la integridad de las identidades particulares.

No obstante, siguiendo también a Cohen y Arato³⁷, el problema no se queda en postular la necesidad de construir políticamente una "identidad común", el problema se profundiza a la hora entonces de abordar el supuesto tema sustrato: *la solidaridad*. Frente a este tema tendremos, al menos dos momentos problemáticos:

El primer momento conflictivo ocurre cuando, si bien aceptamos que no tenemos que ser idénticos con los otros con los que somos solidarios, tenemos de todas formas que identificarnos con lo que no somos idénticos. Una de las salidas más manidas a este conflicto es el famoso *método de la elusión* (construyamos un bien público que básicamente me represente a mí y mandemos lo básicamente tuyo —y sin discusiones— a la esfera privada). El otro momento problemático ocurre, por ejemplo, cuando se trata de construir solidaridades transculturales, o de género, o de clases, o de status —familiar, escolar, etc.— lo cual implica la difícil posibilidad (reflexiva) de que seamos capaces de criticar nuestras propias tradiciones identitarias. Sin duda, y por lo menos, se trata de un ejercicio político de afectación mutua del que nadie sale ileso: nadie es más el mismo de antes (por eso también, en clave de democracia radical, la democracia no puede ser jamás pensada como un proceso de negociación entre identidades preconstituidas: es por el contrario, el propio proceso de alteración de las identidades, cuya única forma aceptable de resolución de conflictos es el discurso).

Se sigue, sin embargo, la pregunta ¿cuántos de nosotros "estamos dispuestos a participar en procesos comunicativos discursivos que implican modificar la perspectiva propia y posiblemente aspectos de nuestra forma de vida? ¿Por qué debe alguien participar en el discurso?"³⁸. Típicas preguntas que en el clima del debate posmoderno apuntan al corazón del *universalismo ético*: Ya se le hicieron a Habermas cuando planteó que la acción comunicativa debería inducir a un cambio en las preferencias y valores de los actores sociales para ser objeto de un cierto grado de unificación, lo cual dejaba sin resolver la cuestión fundamental (en una línea de realismo político) de por qué tendría que ser posible, necesario y deseable ese cambio. Discusión política donde el imperativo moral no puede ser resuelto argumentativamente por los sujetos de la acción (en tanto conflicto sustancial de visiones e intereses): No existe en el diálogo "nada intrínseco que produjera automáticamente una obligación. De hecho, el diálogo no equivale al discurso"³⁹. (Una de las "salidas" prácticas la ha dado el discurso educativo: "hagamos de la educación un proceso de socialización necesario en el que sea posible aprender las disposiciones y habilidades que se requieren para tomar parte en el conflicto democrático"). De esta discusión, que ya, en definitiva, no será deontológica, concluyen Cohen y Arato, se sale el discurso filosófico y pasa a ser dominio de la teoría o la psicología social. Volvemos entonces a una de las preguntas que ha cruzado

36 COHEN, JL & ARATO, A (2001). *Sociedad civil y teoría política*, México, FCE, p. 426.

37 *Ibid.*, p. 430 y ss.

38 *Ibid.*, p. 434.

39 *Ibidem*.

este ensayo: Desde cuál visión ontológica de lo político, desde que presupuestos teóricos, cual método, cuál horizonte ético.

Pregunta cuyas respuestas posibles tienen que ver con la indudable necesidad de superar, tal como lo ha planteado Chantal Mouffe, la hegemonía en las teorías democráticas del enfoque racionalista e individualista liberal, sobre todo, porque impide reconocer no sólo la naturaleza de las identidades colectivas, sino también el carácter inerradicable (ontológico) del antagonismo, de lo político como sustancia de la sociedad (el caos contenido del que hablaba Hobbes, la multitud de Spinoza, la realidad inaprensible weberiana): la naturaleza heteromorfa y polifónica del mundo social y los conflictos que esa multiplicidad infinita acarrea, y que jamás podremos atrapar en una solución absoluta y racional: la política es naturalmente conflictiva, el asunto es, como horizonte ético democrático, lograr desactivar la potencialidad antagonónica de la enemistad y transformar esa conflictividad en una relación “agonística” entre adversarios considerados legítimos, como bien plantea Chantal Mouffe⁴⁰, transformar el antagonismo en *agonismo*.

Paradoja democrática que puede también ser enunciada de la siguiente manera (antes habíamos dicho: ¿cómo identificarnos con lo que no somos idénticos): ¿cómo identificarme (nos) con “ellos” que son “no yo” (mi exterior constitutivo)? Pregunta que destaca el carácter relacional y antagonónico de las identidades políticas, de las cuales, la relación amigo/enemigo es sólo una de las formas que tal relación puede asumir, en particular, cuando se participa de una idea de identidad cerrada “que perciba al “ ‘ellos’ cuestionando la identidad del ‘nosotros’ y como una amenaza a su existencia”⁴¹.

Ciertamente, tales consideraciones nos dicen que las identidades colectivas se dan en el propio espacio y tiempo de la relación que entre el nosotros y el ellos se establece. El ellos, en esa doble refracción que nos recuerda Arfuch, en esa *cierta mirada del otro*, es la condición de posibilidad del nosotros, así como también las cualidades atribuidas a ese nosotros siempre depende de las cualidades de ellos, de los que se diferencia. Esto, dice Mouffe⁴², el modo en el que el “ellos” es construido, es lo que marca o define el tipo de relación que se establece, sobre todo, cuando el horizonte ético, la democracia, nos sigue hablando de la necesidad de una “identidad común”: un mismo contexto de vida, un mismo espacio simbólico dentro del cual tenga lugar el conflicto.

Paradoja de la política que también contempla que lo político no sea sólo y esencialmente el espacio del conflicto y del antagonismo, sostenido por el hecho de la *diferencia*. El asunto es que la misma diferencia supone, al mismo tiempo, el espacio común, propiciado o pensado justamente como ese espacio simbólico o contexto de vida donde se producen los encuentros. Bien lo ha dicho Laclau⁴³, cuando afirma que “dos entidades, para ser diferentes, necesitan un espacio dentro del cual esa diferencia sea representable”.

40 Vid., MOUFFE, Ch (2003). *La Paradoja Democrática*, Barcelona, Gedisa, y también MOUFFE; Ch (2007). *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE.

41 MOUFFE, Ch (2007). *Op. cit.* p. 23.

42 *Ibid.*, p. 25.

43 LACLAU, E (2005). *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, p. 176.

Y es que, como bien señala Mouffe, ese contexto común es igualmente un marco de pasiones o de fuerzas afectivas que están en el origen de todas las formas singulares, particulares o colectivas, de identificación. Las pasiones constituyen principalísimas fuerzas movilizadoras de la acción política, lo que nos pone ante un fenómeno que, como proceso identitario no sólo puede ser pensado como un proceso de identificación conflictivo. Es también un proceso de *comunión*. Idea que la propia Mouffe conecta con el planteamiento lacaniano de Slavoj Zizek, quien siguiendo la huella del concepto de goce en Lacan, nos dice que el elemento que mantiene unida a una determinada comunidad no se reduce al punto de la identificación simbólica, sino que implica siempre una relación compartida hacia una cosa, hacia el goce encarnado, "relación respecto a la Cosa estructurada mediante las fantasías, [que] es lo que está en juego cuando hablamos de la amenaza a nuestro 'estilo de vida' planteada por el otro"⁴⁴.

Podemos pensar entonces en la socialidad política de la comunidad (esta vez del nos-otros) como el otro y paradójico componente de la ontología política, suerte de sustrato antropológico, conjunción del re-ligare y la proxemia, del sentir-juntos, como vida misma de la multitud, *fenómeno profundo de la argamasa social (Maffesoli), en donde la experiencia del otro es lo único que permite fundar la comunidad*. Esto nos coloca frente a un entendimiento de la intersubjetividad en su, al menos, doble dimensión deliberativa-conflictiva y como experiencia creativa de hacerse otro con los otros. El estar-juntos como "reactivación del instinto vital de conservación, de conservarse en el Ser"⁴⁵, sobre lo que se funda la *trascendencia immanente del pueblo*. Durkheim nos hablaba de "Corpus mysticum", en *Las formas elementales de la vida religiosa*: "las únicas fuerzas morales con las que podemos sustentar y aumentar las nuestras son las que obtenemos de otros, las creencias son activas cuando las comparten muchos".

No puedo dejar de referirme en este punto, y de manera invertida, a un concepto que radicaliza aun más la comprensión de esta paradoja de antagonismo y comunidad como sustrato de los procesos identitarios. Es el que nos proporciona Ernesto Laclau en su texto *La razón populista, heterogeneidad social*. Parte también Laclau en su argumentación, adjudicándole un rol constitutivo de lo heterogéneo en la sociedad. De la heterogeneidad como primordial e irreductible, como exceso (podríamos pensar en *la multitud* como condición social originaria). Nombrar la heterogeneidad social no es nombrar la diferencia. La heterogeneidad social preexiste a cualquier clase de inscripción discursiva donde se construyen las identidades. De hecho, plantea Laclau, el antagonismo identitario presupone un tipo de exterioridad *dentro de un mismo espacio (común) de representación*.

La heterogeneidad social, por su parte, es algo más, es algo distinto de ese espacio de representación como tal, presupone la ausencia de ese espacio común: "lo heterogéneo [como la multitud] es aquello que carece de ubicación diferencial dentro del orden simbólico"⁴⁶. No existe como sistema de unidad *a priori*.

44 Cfr. MOUFFE, Ch (2007). *Op. cit.*, p. 34.

45 Cfr. MAFFESOLI, M (1990). *Op. cit.*, p. 98.

46 LACLAU, E (2005). *Op. cit.*, p. 139.

Por el contrario, la homogeneidad social se sustenta en la lógica de la diferencia, constituye el marco simbólico de la sociedad:

Podemos movernos de una institución a otra, de una categoría social a otra, no porque exista una conexión *lógica* entre ellas –aunque varias racionalizaciones podrían luego intentar reconstruir las interconexiones institucionales en términos de vínculos lógicos– sino porque todas las diferenciaciones se requieren y refieren unas a otras dentro de un conjunto sistemático. El lenguaje, como sistema de diferencias, es la expresión arquetípica de esta interconexión simbólica⁴⁷.

Sistema de diferencias que se ve interrumpido, cuando el *estado de naturaleza* regurgita, cuando aparece el exceso. Cuando a decir de Rancière se despliega la acción de sujetos que, trabajando sobre el intervalo entre identidades, reconfigura y descompone las distribuciones establecidas⁴⁸.

47 *Ibidem*.

48 RANCIÈRE, J (2006). *Op. cit.*, p. 89.