

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

**Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana
y Teoría Social**

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°74

Julio - Septiembre

2 0 1 6





ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 74 (JULIO-SEPTIEMBRE), 2016, PP. 65-77
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Filosofía, política e ideología en América Latina

Philosophy, politics and ideology in Latin America

Mariana de GAINZA

*Universidad de Buenos Aires, CONICET.
Instituto Gino Germani, Buenos Aires, Argentina*

Resumen

A lo largo de los últimos años, una cantidad de conocidos nombres de la filosofía contemporánea han comparecido en nuestra escena latinoamericana, involucrándose con las urgencias de la interpretación coyuntural. Esas tentativas de lectura de una actualidad involucran tanto los intereses teóricos de la filosofía, como los problemas que enfrenta la práctica emancipatoria y las confrontaciones ideológicas en contextos de fuerte polarización. Aquí analizamos ese tipo de entrecruzamientos, prestando atención a ciertas perspectivas, como la de García Linera o Balibar, que insisten en no abandonar el concepto, al mismo tiempo que se comprometen con determinadas batallas políticas e ideológicas.

Palabras clave: Capitalismo; democracia; ideología; política.

Abstract

In the last years, a number of famous names of contemporary philosophy have reported in our Latin American scene, getting involved with urgencies of interpreting the critical juncture. These attempts reading the actuality involve no just theoretical interests of philosophy, but practical problems of emancipatory politics and ideological confrontations in contexts of high polarization. In this article, we analyze such crossovers, focusing on certain perspectives, such as García Linera or Balibar, that insist on not abandon the conceptual work, while they commit to specific political and ideological struggles.

Keywords: Capitalism; democracy; ideology; politics.

1. EL TIEMPO DE LA TEORÍA

Estamos habituados a leer y pensar los dilemas del presente acompañando los distintos usos que entre nosotros se hacen de muy variadas perspectivas filosóficas. Ciertas teorías, es decir, configuraciones de pensamiento que se pautan según la específica temporalidad del “orden de las ideas”, suelen ser esgrimidas para tratar de aprehender algo del escurridizo “orden de las cosas”, en el esfuerzo por despejar el espacio para una pregunta por la práctica política requerida por el presente. Es así como hemos asistido, en las últimas décadas, a tentativas de interpretación de la realidad argentina y latinoamericana a partir de teorías del poder constituyente de inspiración spinoziana, de teorías posestructuralistas sobre el populismo y de otras sobre el carácter agonista de la política democrática, de teorías hegeliano-lacanianas sobre el antagonismo, de concepciones neo-althusserianas o neo-gramskianas sobre el Estado, o foucaultianas sobre el neoliberalismo, etc. En el choque entre la realidad y los textos, esas teorías, que se reactualizan siempre en condiciones de una insuprimible ajenidad frente a la primera intuición que pudo haberlas suscitado, padecen esas “deformaciones coherentes” con las que se identifica el propio devenir —es decir, la vitalidad existencial— de la filosofía en cuanto tal.

Los “momentos críticos”, como el actual, constituyen en sí mismos una oportunidad para el pensamiento, precisamente, por lo que la crisis habilita de *objetivamente crítico*. Se trata de momentos en que se revela, en efecto, que ninguna concepción disponible *a priori* resulta apta para explicar nuestra situación; de manera que nos encontramos mejor dispuestos para percibir la función ideológica que llegan a asumir las teorías cuando ceden a un impulso —con el que permanentemente tienen que lidiar— que las empuja hacia una estabilización o cristalización estereotípica. Una coyuntura crítica, entonces, es también la que favorece una mirada retrospectiva que contempla con cierta distancia las “certezas” que descansaron no sólo en ciertas vivencias que señalaron como únicos a determinados sucesos históricos, sino también en ciertos modos de pensarlos —entre ellos, los modos filosóficos. Así, desde cierto porvenir (que en parte le pertenecía a un presente y en parte no le pertenecía) pudo comprobarse que las multitudes no sólo podían ser destituyentes en sentidos democráticos, sino también en sentidos antidemocráticos; o que la convergencia “equivalencial” de las demandas sociales podían articular frentes eficaces a la hora de reivindicar la institución de derechos, pero también a la hora de luchar por la restauración de privilegios; o que la confianza en la representación reconquistada gracias a un reencuentro entre la palabra pública y los hechos políticos vuelve a perderse o entra en nuevas tensiones; o que las líneas imaginarias que diseñan los mapas de un mundo dividido según diversas vitalidades políticas, apenas son trazadas, dejan entrever que sólo son una frágil proyección en la que se lee, sobre todo, el deseo de que esa distribución amenazada por la caducidad realmente exista.

Y, sin embargo, gracias a esos balances se recupera asimismo otra certeza que atañe a la necesidad de persistir en el esfuerzo conceptual, es decir, en aquello a lo que el término “teoría” alude. Pues se recuerdan o se reaprenden otros sentidos que se sabían, pero que habían sucumbido a cierto énfasis *objetivo* y *afectivo* de la situación —o que las teorías contenían, pero sus usos ideológicos opacaban: que las multitudes son ambivalentes, que los populismos pueden ser de izquierda o de derecha, que la representación no existe o sólo existe cuestionando sus propias credenciales, que el desencuentro entre las palabras y las cosas define al ser del lenguaje, que toda tentativa de descripción de un escenario a través de mapas o líneas de demarcación es inseparable de una apuesta. Si hablamos de teoría *crítica*, es porque ella nos permite precisamente registrar aquellas tendencias a la cristalización que nunca dejan de asediarnos y que optamos por seguir llamando *ideología*, puesto que remiten a los complejos mecanismos de articulación de lo colectivo con lo psíquico-individual, que trabajan cerrando u obteniendo caminos para el pensamiento. Y es también la crítica la que nos permite diferenciar los tiempos distintos que pautan las urgencias de la intervención en la coyuntura y la lectura más pausada que la política

puede, cada vez, reaprender de la filosofía. Así, si cierta pretensión *teórica* -que no debe abandonarse a la hora de responder a los requerimientos de un presente- acepta que debe tener en cuenta y al mismo tiempo deconstruir las definiciones ideológicas de la actualidad; asimismo la *política* futura que la lectura coyuntural persigue es aquella que se lee en precisos vacíos actuales como problemas, dilemas, disyuntivas y potencialidades, que prolongan obstáculos o aperturas del presente y que pueden transformarse en ocasión para una intervención.

Ahora bien, las definiciones ideológicas de la actualidad se contraponen, disputándose la conciencia pública, en una escena en la que el *factor mediático* introduce un sesgo (que desacredita cualquier utopía de la comunicación transparente) con el que necesariamente debe contarse. Y es por eso, por ese sesgo, que esas luchas que tratan efectivamente de incidir en la definición de una coyuntura son irremediamente asimétricas. La *fuerza definicional* que detentan los monopolios mediáticos -una especie de fuerza de choque simbólica de los poderes capitalistas-, su efectividad para condicionar la configuración misma de las coyunturas, constituye (parafraseándolo a Marx) “una iluminación general donde están sumergidos todos los colores, y que modifica las tonalidades particulares; un éter que determina el peso específico de todas las formas de existencia que se destacan en él”. La sobredeterminación mediática de nuestra actualidad nos habla, entonces, de cierto aspecto particular de la realidad social cuya efectividad tiene fuerza totalizadora -o si preferimos decirlo con Adorno, fuerza totalitaria. Y nos dice, entonces, que necesariamente actuamos en un escenario no sólo nacional, sino global, *torcido*, irremediamente *inclinado*, elocuentemente *sesgado*. Pero también nos dice que restringirnos al lamento o a la denuncia de ese sesgo, hoy, es otra de las formas de nuestra impotencia. Entonces: con ese sesgo debemos contar, no hay escapatoria de la distorsión sistemática (“estamos en la ideología”). Sólo bajo ese reconocimiento ha de proseguir la búsqueda de una *inteligencia activa* de las circunstancias, esa tarea que es a la vez teórica y política (o que es política sin dejar de ser teórica- esto es, que no abandona el concepto en favor de una batalla ideológica determinada).

Por otra parte, a la idea de sobredeterminación (simbólica, ideológica, mediática) de las circunstancias se le adhiere, como su insuprimible revés, aquella otra noción problemática una y otra vez respuesta y cuestionada por los marxismos, la “determinación en última instancia” por la economía (siempre acompañada por la modulación esencial: *cuya hora solitaria nunca llega*). De manera que el esfuerzo por la búsqueda de intelección se ve tensionado por dos requerimientos irreductibles y simultáneos, el de la crítica de la economía política (esto es, la crítica de la producción de ese “orden de las cosas” neoliberal que hoy, una vez más, avanza resueltamente en América Latina, venciendo los obstáculos que en algunos países se le interpusieron durante la última década) y el de la crítica ideológica (esto es, la crítica de ese “orden de las ideas” que la reproducción neoliberal de la sociedad y del Estado precisa, demanda y produce). Pero como “el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas, y viceversa, el orden y conexión de las cosas es el mismo que el orden y conexión de las ideas” (Spinoza), el señalamiento de dos tensionamientos divergentes del análisis -es decir, de dos perspectivas- únicamente distingue analíticamente lo que constituye la sola y misma necesidad de una realidad, cuya trama pretendemos hacer legible cuando la pensamos bajo la forma de modos de producción y reproducción de prácticas, modos de circulación, articulación y choque de fuerzas, cuerpos,

1 Se trata de un comentario de Marx resaltado por Althusser, quien lo asocia con el esfuerzo marxiano por pensar un concepto de causalidad estructural al que sólo lograría aproximarse de manera metafórica (y cuya idea adecuada habría aportado Spinoza, gracias a la elaboración del concepto complejo de una causalidad immanente). La cita completa, tomada de la *Contribución a la crítica de la economía política*, dice: “En todas las formas de sociedad es una producción determinada y las relaciones que ella engendra la que asigna rango e importancia a todas las otras producciones y a las relaciones engendradas por aquellas. Es una iluminación general donde están sumergidos todos los colores y que modifica las tonalidades particulares. Es un éter que determina el peso específico de todas las formas de existencia que se destacan en él” (citado en ALTHUSSER, L & BALIBAR, E (2004). *Para leer El Capital*. Siglo XXI, Buenos Aires, p. 203).

afectos, ideas. Decimos, entonces, que la necesidad de una incisiva crítica de la economía política no nos obliga a abandonar el terreno de la interrogación de las ideologías o las discursividades (que, según escuchamos decir últimamente, habrían sido excesivamente privilegiadas en los últimos años). Hay que hacer todo al mismo tiempo, porque es eso lo que exige la complejidad del momento actual. Las perspectivas filosóficas que hacen de la complejidad su objeto, justamente, no sólo son aquellas que requieren que nos situemos bajo esa “cierta perspectiva de eternidad” que pone en un primer plano lo que se repite en la historia (filosofías que, por eso mismo, pueden encontrar en la mayor singularidad de un caso concreto, algo de lo universal que en él se reitera o se anuncia), sino también las que pueden aceptar la coexistencia simultánea de una multiplicidad de énfasis distintos, que no sólo pertenecen a los modos de leer una realidad, sino a la propia objetividad de esa misma realidad.

2. LECTURAS DE LA POLÍTICA LATINOAMERICANA EN PERSPECTIVA

Lo que hubo de vitalidad en la pasada década latinoamericana fue considerado por algunos de los autores que forman parte de las bibliografías de la filosofía política contemporánea que solemos leer. Se registró como hecho novedoso la dinámica política instalada “desde arriba” por los gobiernos populares de Sudamérica, como un nuevo capítulo de la política representativa que, desde poderes ejecutivos “fuertes”, pugnó por sostener la capacidad democrática de orientar los rumbos de la sociedad (contra las tentativas de las corporaciones, es decir, los poderes económicos, comunicacionales y financieros, por retomar el mando de las decisiones estratégicas). Pero se insistió, a la vez, en que dicha dinámica política provenía de la fuerza de lo social que estaba en su base; lo cual planteaba la exigencia de repensar los modos de imbricación entre lo social y lo político en aquellos casos puntuales en los que el Estado ya no podía ser homogéneamente visualizado como la máquina exterior del dominio administrativo, la represión y la perpetuación de la explotación, sino que pasaba a ser percibido como parte fundamental en la lucha contra la desigualdad. Si esto podía suceder, entonces, era porque en algunas de sus facetas la política estatal se volvió permeable a reales voluntades sociales de democratización: un “encuentro” entre lo social y lo político que, por efecto de contraste, quedaba resaltado frente a los modos mayoritarios en que se daban los procesos políticos en un mundo en que el capitalismo manifestaba sin ambigüedades su esencial incompatibilidad con las aspiraciones a la justicia social y a la autodeterminación de los pueblos². Así, se sugirió que la capacidad de actuar creativamente que mostraba la política en algunos países latinoamericanos se relacionaba con el hecho de que el gobierno era asumido por movimientos sociales y grupos políticos que “llegan al poder a través de elecciones democráticas y no a través de la insurrección, pero que una vez allí, lo ejercen de una manera que es, al menos parcialmente, ‘no-estatal’³. Y que ello se debía al modo en que los movimientos sociales habían *atravesado* al Estado; un *atravesamiento* en virtud del cual, en vez de la clásica “toma del poder”, se producía una torsión al interior de la institucionalidad estatal: los movimientos sociales y ciertas voluntades políticas, expresando una potencia heterogénea respecto a la naturaleza neoliberal del Estado que penetraban, hacían que éste se volviera contra sí mismo, inaugurándose así la posibilidad de que se realizaran cambios constitucionales sustantivos⁴.

2 Nancy Fraser, entre otros, supo reconocer que a diferencia de las tendencias dominantes en el resto del mundo, “Latinoamérica intenta expandir el sentido de la igualdad”. Ver FRASER, N (2014). *Nancy Fraser en la UNSAM*, Buenos Aires. Disponible en: <http://noticias.unsam.edu.ar/2014/09/30/nancy-fraser-america-latina-intenta-expandir-el-sentido-de-igualdad/>

3 ŽIŽEK, S (2011). *¡Bienvenido a tiempos interesantes!* Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, p. 31.

4 Tesis formulada por Toni Negri, y retomada por GAGO, V; MEZZADRA, S; SCOLNIK, S & SZTULWARK, D (2014). “¿Hay una nueva forma-Estado? Apuntes latinoamericanos”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Vol. 19, n°. 66, julio-septiembre, 2014, CESA-Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 177-183.

Dicha particularidad explica, asimismo, que se haya defendido cierta inversión de los modos clásicos o convencionales de asociación entre fortaleza institucional y potencia política. Contra la supuesta validez universal de la afirmación según la cual las instituciones sólidas de un sistema democrático consolidado serían la condición de la existencia de unas pautas claras para la iniciativa pública -las únicas capaces de garantizar, a su vez, el bienestar general, a través de la acción eficaz de gobierno-, se planteó la posibilidad de pensar que unas instituciones frágiles (puesto que su constitución heterogénea las transforma de manera abierta en el territorio de luchas de corrientes y lógicas opuestas) podían compatibilizarse con la lucha contra la desigualdad. Y llegó incluso a esbozarse un peculiar elogio de la improvisación: los gobiernos populares latinoamericanos se veían *obligados* a improvisar, porque “toda la marcha de la historia está contra ellos y no pueden descansar en ninguna ‘tendencia objetiva’ que empuje en su dirección”⁵. Lo cual les otorgaría, paradójicamente, “una libertad única”: una libertad *de o respecto a* la historia con sus leyes y tendencias irrefrenables, como condición de cierta libertad *para* la experimentación creativa, en situaciones en que sólo pueden confiar en la voluntad colectiva de sus defensores.

Por otro lado, el mismo Žižek indicaba implícitamente los límites de esa relativa libertad para la experimentación, evocando –en relación a la situación de Venezuela en épocas de Chávez– la recomendación de Kissinger a la CIA que prelude el golpe de Estado contra Allende (“hagan gritar de dolor a la economía”)⁶. Ahora bien, con este tipo de acciones de desestabilización -repetiendo lo que decíamos más arriba respecto a la acción de los medios de comunicación- también *debe contarse*, pues son constitutivas de la desigual distribución de fuerzas y la esencial asimetría que caracteriza no sólo al mundo de hoy, sino que concierne a la configuración misma de ésta, nuestra realidad, que llamamos “latinoamericana”. Hay *repeticiones* (en la historia), entonces, cuya asociación con los aspectos estructurales que hacen a nuestra situación exigen extremar la inteligencia a la hora de pensarlas, precisamente, *para no repetir* errores y caminos fallidos. Así, la restricción externa que periódicamente asume primacía en nuestras economías no diversificadas y dependientes constituye un verdadero “límite estructural” que no ha sido alterado. El deterioro del factor externo por la fuerza creciente de los colapsos que produce el libre flujo financiero -global a lo que sin dudas debemos sumar los efectos acumulados de una dinámica política abiertamente conflictiva- hacen a la gravedad del presente latinoamericano, cuando los efectos recesivos de la crisis iniciada en 2008 llegaron a nuestra región y, en países como Argentina y Brasil, ya no es posible seguir trazando aquella línea de demarcación que, durante los pasados años, permitió sostener que, si bien los poderes financieros transnacionales controlaban abiertamente un lado del mundo, la “política” en América Latina lograba mantener a raya sus tentativas de recuperar el control pleno de los resortes de la vida social. Pues bien, una vez que el retorno del “neoliberalismo a cielo abierto” se produce en estos países del sur, lo que vuelve a hacerse sentir sin atenuantes es la incompatibilidad entre capitalismo y democracia. En última instancia, entonces, es esa incompatibilidad la que aflora una vez más, conectándonos otra vez con el tiempo de los grandes panoramas históricos y sus largos ciclos

5 ŽIŽEK, S (2011). *Op. cit.*, p. 31.

6 Ver ŽIŽEK, S (2011). *Op. cit.*, p. 23. Žižek recuerda que se trata de la misma estrategia que, en 2007, el ex secretario de Estado del gobierno Bush, L. Eagleburger, reivindicó en una entrevista en el canal FOX de noticias como la que debía implementarse en Venezuela: “Si en algún momento la economía comienza a ir mal, la popularidad de Chávez comenzaría a decrecer. Estas son las armas que tenemos contra él, y que deberíamos estar usando. Es decir, las herramientas económicas para hacer que la economía venezolana empeore, de manera que la influencia del chavismo en el país y la región se vaya a pique. Todo lo que podamos hacer para que la economía venezolana se encuentre en una situación difícil está bien hecho; pero hay que hacerlo de manera tal que no entremos en una confrontación directa contra Venezuela.”

y exigiéndonos de nuevo la tematización de ciertas constantes o “invariantes repetitivas”⁷ que constituyen el objeto de una perspectiva *teórica* en sentido fuerte. De tal manera que la misma interpretación de las coyunturas que le pide a la filosofía que afine sus capacidades de lectura, es la que le exige que la atención atenta a los giros y transformaciones del presente no se disuelva en un coyunturalismo extremo, esto es: que sea capaz de relacionar la singularidad coyuntural con la duración conjunta de las distintas totalizaciones que puede considerar el análisis, y que tienen como límite al mundo (tendencialmente unificado por los ciclos del capitalismo global).

3. ESTADO Y CAPITALISMO

Ciertos teóricos que se ocuparon de pensar el Estado de bienestar social, lo hicieron tratando de conceptualizar su complejidad, asociándola con la contradicción que lo constituye: aquella que lo define por su ser requerido por la reproducción capitalista, y a la vez, por su capacidad de desmercantilizar, es decir, de sustraer a la lógica del capital distintos ámbitos de la vida social⁸. El modo en que, entre nosotros, Álvaro García Linera recupera la teoría del Estado del filósofo griego Nikos Poulantzas⁹ (en su esfuerzo por elaborar conceptualmente los dilemas de la práctica política que enfrentan los gobiernos populares), puede ser puesta en conexión con dichas tentativas que enfatizaron las contradicciones y tensiones internas de la democratización social y política habilitada por el Estado de Bienestar. El Estado capitalista moderno no es -sostuvo Poulantzas- la máquina indiferente del control social o el instrumento exterior de la dominación de clase, sino la forma misma de la relación social que constituye a un colectivo nacional: una relación social, que expresa una correlación de fuerzas y se manifiesta como una relación de dominación. Si el Estado es el monopolio efectivo de la coerción (como lo vieron no sólo Marx, sino también Weber), es asimismo el monopolio efectivo de la legitimidad, del poder simbólico o las ideas-fuerza que sostienen la cohesión entre gobernantes y gobernados (el “cemento ideológico” del edificio social, como se dijo alguna vez), así como el monopolio de la recaudación tributaria y los recursos públicos. A la vez, en cada uno de esos monopolios que conforman la estatalidad se juega una correlación de fuerzas, que asimismo requiere asentar su legitimidad con recursos materiales y simbólicos:

*El monopolio de la coerción tiene una dimensión material: fuerzas armadas, policía, cárceles, tribunales; y tiene una dimensión ideal: el acatamiento, la obediencia, y el cumplimiento de esos monopolios, que cotidianamente ejecutamos los ciudadanos y que incluye la necesidad de reflexionarlos. Pero a la vez, este monopolio y su conducción es fruto de la correlación de fuerzas, de luchas, de guerras pasadas, sublevaciones, levantamientos y golpes, que han dado lugar a las características de este monopolio*¹⁰.

- 7 Usamos aquí las palabras de Althusser, cuando señala que “en la vida individual y social no hay más que singularidades (nominalismos) realmente singulares –pero universales puesto que esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes repetitivas o por constantes (...). Constantes o invariantes genéricas, como se prefiera, que afloran en la existencia de los ‘casos’ singulares y que permiten su *tratamiento* (teórico o práctico, poco importa). Constantes o invariantes genéricas, y no ‘universales’, *constantes y no leyes* (...) cuya insistencia repetitiva permite identificar la forma de singularidad y, por tanto, su *tratamiento*” (ver: ALTHUSSER, L (2007). “La única tradición materialista”, *Youkali* n° 4, Dic, disponible en: <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>).
- 8 Ver, en particular, OFFE, C (1984). *Contradictions of the Welfare State*, Essex Hutchinson (considerado con detenimiento en este número por Ezequiel Ipar).
- 9 Ver GARCÍA LINERA, A (2015). “Estado, democracia y socialismo: Una lectura a partir de Poulantzas”, conferencia dictada en la Universidad de la Sorbona, París I, en el marco del “Coloquio Internacional dedicado a la obra de Nicos Poulantzas: un marxismo para el siglo XXI”, 16 de enero de 2015, disponible en: <http://marxismocritico.com/2015/02/25/estado-democracia-y-socialismo/>. Y también: GARCÍA LINERA, A (2010): “La construcción del Estado”, conferencia dictada en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, 9 de abril de 2010, disponible en: http://www.filo.uba.ar/contenidos/novedades/cont/listado/GarciaLinera_desgrabacion.
- 10 GARCÍA LINERA, A (2010). *Op. cit.*

Lo mismo ocurre con los otros dos monopolios: están internamente tensionados por las luchas y negociaciones que expresan la actualidad de una correlación de fuerzas en situaciones diversas de estabilización o crisis, por los encuadres institucionales resultantes y las ideas que racionalizan o justifican esas configuraciones y las acciones que llevan adelante.

García Linera insiste, entonces, en el carácter constitutivo de la contradicción entre la tendencia a la monopolización y la tendencia opuesta a la socialización o la universalización, sin la cual no puede decirse que exista Estado. El Estado es "la monopolización de los principios organizativos de la vida material y simbólica de la sociedad" sólo en cuanto es monopolio legítimo "por la socialización o universalización de procedimientos, saberes, conquistas, derechos e identidades"¹¹. La apropiación monopólica de recursos (coerción, tributos, saberes, etc.) sólo funciona a través la comunitarización general de esos mismos recursos. Si el Estado moderno es una comunidad (territorial, económica, histórica, lingüística, educativa, simbólica) que sólo se constituye al ser simultáneamente usurpada y monopolizada por una minoría que gobierna, eso quiere decir que los bienes comunes se constituyen sólo en cuanto son monopolizados. Comunidad y monopolio, entonces, son los términos de la contradicción propia de relación social estatalizada, descrita por Linera como una "doble comunidad ilusoria"¹²: la comunidad de los bienes comunes que se construyen para todos (primera comunidad) es organizada, definida y orientada por unos pocos (primer monopolio); pero a la vez esos bienes se distribuyen de manera de abarcar a todos los miembros del Estado, los ciudadanos (segunda comunidad), siendo ese reparto, otra vez, gestionado y regulado por unos pocos, que tienen la posibilidad de beneficiarse o favorecer a ciertos sectores, en cuanto disponen de una capacidad real de decisión y administración (segundo monopolio).

Esa tendencia monopolista propia de lo estatal, combatida por la contraria tendencia socializadora en la que se juega la capacidad del Estado de identificarse con el conjunto de la comunidad, puede ser mejor comprendida si le damos toda su fuerza a la afirmación de que el Estado es una relación social, es decir, si prestamos atención al modo en que lo social *atraviesa* al Estado. Así, las tendencias al monopolio se verían llamadas, seducidas o traccionadas por el poder empresarial que reclama la empatía o la mimesis de ese movimiento propio de lo estatal con la propia tendencia monopolista del capital. Mientras que, en sentido contrario, las tendencias socializadoras o universalizantes serían alimentadas por los sectores populares o los movimientos sociales, que luchando por sus reivindicaciones y reclamando el reconocimiento público y la garantía institucional de una amplia gama de derechos (que, en la medida en que son efectivamente conquistados y encuentran un resguardo en la memoria popular, pueden sustentar una dinámica expansiva), tironean al Estado desde su otro lado: aquel que contra el monopolio, la mercantilización y la institucionalización del privilegio, que lo hacen ser un Estado capitalista, le piden que se transforme en un Estado popular, que garantice e impulse el bienestar de todos. Este "Estado de bienestar"¹³ (el cual resulta, en todo caso, resignificado por esta "traducción" en los términos de una teoría marxista neo-althusseriana del Estado y de su actualización en función de los problemas que enfrenta el presente latinoamericano) sería, entonces, aquel que no bloqueó ese lado constitutivo de la lógica estatal, es decir, que no cerró los ojos ante la contradicción que lo define, y conservó la porosidad requerida por cierta democratización de las decisiones colectivas y la gestión de lo común, que sólo puede sostenerse en la medida en que se da un movimiento en el sentido de la desmonopolización y la

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*.

13 Remito aquí nuevamente al texto de E. Ipar, donde esas "contradicciones constitutivas" que aquí nos ocupan son tematizadas, luego de sugerir que "la última gran mitología que nos queda para pensar todavía a la democracia en sociedades complejas es la frágil, burocrática y escurridiza mitología del Estado de Bienestar, así como la historia de las luchas sociales que se entrelazan en su constitución".

desmercantilización.

Ahora bien, lo que García Linera quiere pensar con esta “teoría del Estado” es la experiencia no sólo boliviana, sino latinoamericana, de los últimos años, donde al “tirateo” del Estado desde uno de los lados sociales que lo reclaman (el lado de la concentración, el que demanda su subordinación a las corporaciones) se contrapuso el mencionado esfuerzo de desmonopolización, que se manifestó positivamente en la recuperación de una relativa capacidad estatal para definir la política económica, regular la moneda y el comercio internacional, y actuar con políticas impositivas y de reducción de privilegios frente a los grupos más concentrados. Por otra parte, al “tirateo” del Estado desde el lado de los movimientos y las organizaciones populares, se respondió asimismo con políticas redistributivas y con la reconstrucción del tejido de prestaciones y servicios sociales perdidos durante la avanzada neoliberal, así como con la promoción activa de leyes que restituyen y crean derechos (abarcando una serie de deudas históricas y de nuevas reivindicaciones). Esto es lo que permite afirmar que el Estado no es “neutral” (en el sentido de no tener otro propósito más que el de arbitrar los conflictos entre los sentidos divergentes de las presiones y las demandas de la sociedad). No fue neutral en el caso de los gobiernos populares, cuando desde algunos poderes ejecutivos se pretendió que actuara como barrera y contrapeso de los esfuerzos de los grupos de poder por imponer sus privilegios y prerrogativas sobre el resto de la sociedad y, a la vez, como promotor de la recuperación de la fuerza de auto-expresión (material y simbólica) de los sectores populares, llevando a cabo políticas que implicaron mejoras en la calidad de vida de las mayorías.

El cambio drástico en la situación en Argentina desde diciembre de 2015 (o la del Brasil de hoy, que transita el *impeachment* contra la presidenta Rousseff) permite seguir afirmando lo mismo: el Estado no es neutral. Las fuerzas políticas que hoy dirigen ambos países lo orientan sin ninguna ambivalencia hacia su plena identificación con los sectores más concentrados de la economía y la sociedad, para responder, ya sin “dobles discursos”, a la demanda de que sea un Estado funcional a los requisitos sistémicos del régimen transnacional de transferencia masiva de recursos hacia los centros del poder financiero.

4. DE LA DESIGUALDAD DE LOS ORÍGENES

En la versión del Estado benefactor que se generalizó con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial y durante la guerra fría, la apertura reformista de los Estados democráticos del bloque occidental frente a las demandas populares se asoció de manera crucial a la lucha ideológica, es decir, a la necesidad estratégica de preservar la legitimidad de las democracias representativas del mundo capitalista frente a la “competencia” que significaba la existencia de la Unión Soviética y el bloque oriental, en cuanto tentativa de refutación objetiva, frente a la mirada de los pueblos de todo el mundo, de las mistificaciones y las falsas promesas de igualdad, libertad y fraternidad de las sociedades burguesas. Carácter “reactivo” al que se suma, además, el hecho de que las condiciones para el movimiento de igualdad social fueron mayoritariamente generadas por la enorme destrucción de riquezas implicada por las grandes guerras mundiales¹⁴. No se puede bajo ningún concepto calificar, entonces, como un “retorno del Estado de Bienestar” a las tentativas de desmonopolización que se sucedieron en América Latina en la última década, en circunstancias muy distintas. Unas tentativas que, sin embargo, también constituyeron una “respuesta ideológica” (en cuanto se definieron como voluntad de lucha contra el neoliberalismo, en la puesta en juego de una serie de políticas estatales que buscaron revertir los efectos de la crisis desencadenada por la aplicación generalizada de las recetas del Consenso de Washington en los años 90), y también tuvieron como antecedente una enorme destrucción (producida, ya no por conflictos bélicos, sino justamente por la aplicación de dichas políticas neoliberales). *Nada se repite en la historia*, y sin embargo, eso que llamamos teoría -decíamos más arriba- apunta a ciertas invariantes repetitivas que admiten infinitas modalizaciones y pueden ser formuladas, a su vez, en múltiples y diversos sentidos.

14 Cf. PIKETTY, T (2014). *El Capital en el siglo XXI*, FCE, Madrid.

Por ejemplo, es posible decir -con Piketty- que las abismales desigualdades sociales que caracterizan el mundo de hoy repiten las de la expansión capitalista de finales del siglo XIX (sólo que para la percepción del ciudadano global resultan “suavizadas” en cuanto se las presume compatibles con la vigencia universal de la democracia). Y es posible decir -con Wallerstein¹⁵- que la “globalización” (un término que también carga con la pretensión de suavizar la violencia asociada a la actual hegemonía del capitalismo financiero) replica el explícitamente violento proceso de mundialización capitalista del siglo XV. En ambos casos, la asociación produce una nueva conceptualidad crítica, y no la repetición de cierto “modo de pensar” (asociado inmanentemente a la realidad que efectivamente pensaba). En el caso de Piketty, la afirmación de que a fines del siglo XIX y a principios del siglo XXI se “repiten” similares estructuras de distribución del ingreso y la riqueza permite la producción de una serie adicional de constataciones: sobre el carácter *predemocrático* de las instituciones que acompañaron la época dorada de la acumulación capitalista; sobre la condición *posdemocrática* de las instituciones que profundizan las desigualdades en el capitalismo contemporáneo; y, finalmente, sobre el carácter *excepcional*, frágil y contingente de la articulación entre capitalismo y democracia¹⁶. En el caso de Wallerstein, la afirmación de que la globalización “repite” el proceso de constitución del sistema capitalista mundial (que, a través de la conquista y la colonización, “unificó” al planeta gracias a la incorporación subordinada y dependiente de vastos continentes), llama la atención sobre la *violencia* y la *asimetría* inherentes a dicha globalización. La división axial del trabajo de la “economía-mundo”, originada en la relación colonial y proseguida por la distribución polar de atribuciones entre las sociedades “centrales” y “periféricas”, determina hasta hoy la distribución espacial de esa polaridad entre el Norte desarrollado y el Sur subdesarrollado¹⁷. Combinando, entonces, ambas perspectivas conceptuales, se puede afirmar que las desigualdades sociales que dividen interiormente a cada sociedad son atravesadas por las que siguen reproduciendo aquella dicotomía histórica, así como las que provocan la incorporación de regiones enteras de Europa (como la Europa meridional) a la cruda experiencia de la subordinación. Esto básicamente quiere decir que las desigualdades no son iguales, no valen lo mismo, pues lo que se encuentra desigualmente distribuido en la geografía planetaria es el poder de intervención real en la configuración de un mundo que, desde siempre, niega el principio democrático. Puesto que lo que constituye la división crucial del planeta es la dramática desigualdad del poder económico, que cuenta como poder político, y que se sustenta en última instancia en el poder militar, no debería sorprender que la “utopía” de un universalismo democrático haya demostrado una vez más su falsedad en la Europa de hoy justamente, esa Europa que había legitimado su conformación como “comunidad” continental invocando esos ideales.

15 WALLERSTEIN, I (1979). *El Moderno Sistema Mundial*, T. I. Siglo XXI, México.

16 Cf. E. Ipar, “Contradicciones en las democracias contemporáneas”, en este mismo número.

17 Los teóricos del sistema-mundo, que se han dedicado a la elaboración de una visión totalizadora de los procesos de constitución de la modernidad capitalista (denunciando, al mismo tiempo, las ilusiones asociadas a las visiones que pretenden aislar e independizar las realidades económicas, sociales y políticas producidas a partir de dicha fractura fundadora de la modernidad), encontraron en los propios análisis históricos de Marx una de las claves que les permitió situar la incorporación violenta y dependiente de las realidades “de ultramar” a un mundo organizado según las necesidades de las nuevas clases ascendentes europeas. Recordemos las palabras de Marx sobre la acumulación originaria: “El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata en América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborígen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en un coto de caza de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos factores fundamentales en el movimiento de la acumulación originaria. Tras ellos, pisando sus huellas, viene la guerra comercial de las naciones europeas, cuyo escenario fue el planeta entero”, MARX, K (1986). *El Capital*, T.1. FCE, México, p. 638.

5. OTRAS LÍNEAS QUE DIVIDEN AL MUNDO

Los modelos que proyectan la imagen de una gradual expansión de una racionalidad, que hace del reconocimiento de la dignidad del “hombre” una tendencia irrefrenablemente universal y cada vez más concreta en sus alcances, siempre tuvieron en Latinoamérica un aire artificioso y falaz. Acaso porque la vivencia de la miseria, y la constatación de los violentos obstáculos que a lo largo de la historia se levantaron contra cualquier política que quisiera dignificar la vida de las masas pobres, no permitieron que tal mistificación calara hondo; o porque es imposible ignorar de manera sistemática y continua el rol que nos toca como víctimas sacrificiales de ese desarrollo irrefrenable de la razón. Lo cierto es que la falta de una experiencia histórica como asiento verosímil para ese mito y la imposibilidad de disimular que los momentos democráticos han sido en nuestro continente la excepción y no la regla, contribuyen a explicar el hecho de que, más allá de las mayorías electorales, ciertas minorías intensas hayan apoyado a los gobiernos populares al percibir que representaban la ocasión novedosa para una democratización real que muchos habían deseado y esperado. Pero además, la articulación entre el protagonismo de fuertes liderazgos políticos y un acompañamiento popular relativamente entusiasta para esquemas primermundistas hizo que los gobiernos latinoamericanos fueran menospreciados como “populistas” en razón directa a la radicalidad de las tentativas que llevaron a cabo. Seguramente, si quisiéramos ser más justos con su real naturaleza, habría que mencionar a esos movimientos políticos como *movimientos nacionales, populares y democráticos*, y dejar de lado el término populismo, que -como señala E. Adamovsky- es un nombre cuyas pretensiones normativas son inocultables¹⁸. De tal manera que lo que se hace, al querer caracterizar una amplia variedad de gobiernos, partidos y movimientos políticos con el término de *populistas*, es simplificar y organizar la lectura de la compleja realidad mundial, como si ésta presentara “un escenario dividido en dos campos claramente distinguibles: por un lado la democracia liberal (la única que merece ser llamada ‘democracia’) y por el otro la presencia fantasmal de todo lo que no se corresponde con ese ideal y, por ello, debe rechazarse de plano”¹⁹.

Pues bien, esta característica dicotomía no sirve hoy únicamente para la lucha ideológica contra los gobiernos populares latinoamericanos y sus defensores, sino que ha sido esgrimida también para caracterizar a ciertas experiencias políticas europeas. Nos interesa resaltar aquí la que tuvo como protagonista a Grecia, puesto que se relaciona de modo directo con una serie de sugerencias que hemos ido realizando a lo largo de este texto. Los ataques que a lo largo de 2015 ha recibido Syriza -el partido de izquierda que, desde el gobierno del pequeño país donde nació la democracia, enfrentó las negociaciones con la Troika, y trató infructuosamente de “improvisar” (como decíamos con Žižek) alternativas al guión dominante en Europa- son muy parecidos, en sus componentes retóricos, a los que se dirigieron desde una derecha liberal (tan globalizada como la economía) contra los “populismos” latinoamericanos. En uno de los capítulos de aquellas negociaciones, cuando las poderosas tecnocracias de las “democracias sólidas” defendían de manera intransigente los “derechos” del capital concentrado, y -desacreditando el principio comunitario que la unificación supuestamente debía honrar- imponían una política y unas condiciones destructivas y asfixiantes para el pequeño país deudor, Syriza intentó cuestionar la legitimidad de los ajustes neoliberales buscando recomponer los lazos entre el pueblo y sus representantes. La reacción que dicha osadía suscitó no deja de sorprender por su radicalidad y

18 “El único rasgo que comparten todos los fenómenos que son catalogados con esa etiqueta no es algo que son, sino algo que no son. Se los agrupa no por sus rasgos en común, sino simplemente porque ninguno de ellos se corresponde con el tipo de movimientos, estilos políticos, o políticas que los liberales occidentales tienden a apreciar. En los debates actuales, “populismo” significa no mucho más que ser amistoso con la clase baja -sea en términos de políticas concretas o simplemente de manera discursiva- o tomar medidas (o tener “estilos”) que desagradan a las élites políticas, económicas o culturales”. ADAMOVSKY, E (2015). “¿De qué hablamos cuando hablamos de populismo?”, *Revista Anfibia*, disponible en: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/de-que-hablamos-cuando-hablamos-de-populismo-2/>

19 *Ibidem*.

violencia. Pero más allá de la propia elocuencia de la represalia en la mesa de negociaciones, resulta instructivo considerar los discursos de quienes defendieron la posición de los grandes poderes europeos.

Consideremos, por ejemplo, a un filósofo como el francés Bernard-Henri Lévy, que no dejó por aquellos días de expresar su indignación ante la consulta convocada por el presidente griego, Alexis Tsipras, para que el pueblo expresara su voluntad de aceptar o no los planes de austeridad impuestos por la Troika. En un artículo publicado por el diario argentino La Nación, Lévy se pregunta: “¿de qué democracia hablamos?”²⁰. Para responder: “La Unión Europea ha logrado la paz precisamente gracias a que se ha inclinado gradualmente por reemplazar la vieja lógica de la confrontación y el conflicto por la de la negociación y el mutuo acuerdo”. De esta suerte, Europa actúa sabiendo que “la democracia implica mediación, representación y delegación ordenada del poder”, lo cual “no suele ser un asunto de referendos”. En cambio los griegos, traicionando su propia historia, recurren a “esa democracia de excepción que es la democracia plebiscitaria”, realizando un acto que “recuerda menos a una justa y sana consulta popular que a un chantaje a Occidente en toda regla”²¹. Frente a eso, Lévy pide a los dirigentes de la Eurozona que tengan la sangre fría necesaria para “ser más griegos que los griegos”, y así poder “evitarles el trago amargo de verse confrontados, si las negociaciones fracasaran, a la verdadera y trágica significación de su referéndum”.

El sentido de ese llamado a “ser más griegos que los griegos” se deja intuir cuando el articulista confronta las dos palabras que, según él, servían en la Grecia antigua para nombrar al pueblo. *Demos* y *laos*: “el *demos* de la democracia, y el *laos* de la muchedumbre y de la demagogia plebiscitaria”. Obviamente, el líder griego (en su pretensión de “transferir sobre sus conciudadanos europeos la carga de sus errores y de su reticencia a la reforma”) habría abusado del segundo sentido del término, que representa “la cara oscura de la política en Grecia”. Ser más griegos que los griegos significaría, entonces, honrar al verdadero *demos* que Grecia inventó y legó a la humanidad, y enseñárselo nuevamente a los que retrocediendo a la oscura pre-democracia del *laos* han desandado el camino de la civilización que antiguamente supieron iluminar.

Esta estrategia discursiva muestra de una forma bastante transparente la manera en que los discursos filosóficos se transforman en discursos políticos: llevando adelante la disputa por el sentido de un término, que se presenta internamente *dividido* por significaciones adversas. En este caso, lo que está en cuestión es el sentido de la *democracia* y el sentido del término *pueblo* que se encuentra en la base de su construcción. Cuando la confrontación político-ideológica es abierta, cuando se ha realizado una identificación clara del enemigo a ser combatido, la argumentación produce una polarización entre dos términos cuyos rasgos se simplifican a fin de lograr la jerarquización de uno de ellos por sobre el otro, que se trata de descartar (la democracia liberal contra el populismo, el *demos* contra el *laos*). Y sin embargo, frente a esas polarizaciones propias de la lucha político-ideológica, la estrategia de la crítica filosófica (inclusive de aquella que se encuentra efectivamente comprometida con uno de los polos que tensionan un escenario en disputa) debe ser la de resistir dicha polarización, abriendo el campo a una cantidad de sentidos que se diluyen o son absorbidos por esa lógica dual. Ya que *pensar*, en este contexto, no es otra cosa que restituir las conexiones complejas que muchas veces son desatendidas por la urgencia de responder y defenderse frente a poderes cuya propia efectividad requiere de la simplificación y la instrumentalización de imágenes estereotipadas. En relación a nuestro tema, se trataría de multiplicar las significaciones en juego, no sólo para reconocer que el término “pueblo” hoy sigue siendo crucial para las luchas por la democracia y la elaboración conceptual del sentido de esas luchas, sino también

20 LÉVY, B-H (2015). “La cara oscura de la política en Grecia”, Diario *La Nación*, 10/7/2015, disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/1809136-la-cara-oscura-de-la-politica-en-grecia>

21 “¿Qué ocurriría –se pregunta Lévy– si los socios de Grecia rompieran las conversaciones y exigieran una semana para que el pueblo decida cada vez que tuvieren que tomar decisiones ante las que les faltara la valentía necesaria?”

para actuar contra su división entre el “buen” pueblo luminoso de los demócratas responsables y el “mal” pueblo oscuro de los pobres y los ignorantes.

Es aquí donde nos encontramos con un señalamiento sugestivo que realiza otro filósofo francés, Etienne Balibar²². Frente al empobrecimiento de la palabra política y del discurso público en una Europa que precisó de ese adormecimiento, justamente, para llevar adelante los imperativos que emanan de los núcleos del capitalismo financiero, la filosofía crítica reivindica la necesidad de actuar sobre el lenguaje, esto es, sobre cierta dimensión del pensamiento compartido, haciendo justicia a la insuprimible equivocidad de las palabras y prosiguiendo las bifurcaciones de sus sentidos. No por una vocación poética de la filosofía, sino por un requerimiento que la filosofía crítica lee en la coyuntura que enfrenta: es la “miseria”, la falta de creatividad y osadía de (en este caso) la política francesa, la que exige el esfuerzo por “restituir la heterogeneidad y la rivalidad de las intenciones políticas”. Y en relación a ello, se reclama la necesidad de “multiplicar los nombres del pueblo”. Pues bien, aquí es donde nos topamos con el punto que nos interesa. Por un lado, las palabras griegas para nombrar al pueblo no serían sólo dos (el *demos* y el *laos* que Lévy contraponen) sino cuatro: el *demos*, o el pueblo cívico; el *ethnos*, o el pueblo histórico o genealógico; el *plethos*, o la masa (conformada por los dominados o los “sin parte”), y por fin, el *laos*. Así, se realiza una ampliación del universo en cuestión, que efectivamente implica la posibilidad de pensar una cantidad adicional de problemas que estarían ausentes en una consideración más restrictiva. Pero además, llama la atención lo siguiente: mientras que Lévy asociaba al *laos* con “la muchedumbre y la demagogia plebiscitaria”, Balibar define al *laos* como el “pueblo ideal investido de una misión trascendente e identificado por ella”, como portador de un destino; un pueblo idealizado, pero idealizado de manera “congruente con las instituciones, como ‘nación’, ‘humanidad’, ‘género humano’, etc.”. Y no sólo eso: *laos* es un término que hoy “se usa oficialmente para referirse al ‘pueblo griego’ en su realidad institucional”, pero que proviene de una fuente griega arcaica y aparece en la Septuaginta (la traducción griega de la Biblia hebrea) como palabra que refiere al pueblo elegido (*a’am*) de Israel, en contraste con los otros pueblos y naciones (*goyim*, traducido como *ethnos* en griego y *nationes* en latín)²³. Ciertamente, la sintomática conversión del “pueblo elegido” en la “muchedumbre plebiscitaria” que realiza Lévy se prestaría a jugosas interpretaciones. Pero en todo caso, salta a la vista la sobredeterminación del trabajo etimológico: una sobredeterminación afectiva (pues la argumentación de Lévy está al servicio de una *indignación* que quiere expresar) y normativa (ya que se trata de asentar una valoración, aquella que excluye a ciertas políticas de la decencia política): una sobredeterminación, en definitiva, ideológica.

Lo que podemos sugerir, entonces, a modo de conclusión, es que así como dijimos que la democracia tenía que ser pensada sin ceder a los consensos mayoritarios que tratan sistemáticamente de omitir sus contradicciones constitutivas (aquellas puestas en escena tanto por la existencia y la agonía de los Estados de bienestar social, así como por las experiencias de democratización de la última década en América Latina), es el mismo compromiso con cierto aspecto dialéctico del pensamiento el que nos orienta a analizar los términos que habitualmente usamos en su desgarramiento interno, o en la divergencia de sus sentidos. El “pueblo” es muchas cosas, y son muchos los pueblos; y otro tanto vale decir para los derechos que se reivindican desde cada perspectiva en confrontación con otras. Si sólo hay política donde hay derechos comunes y donde hay colectivos que los sostienen y reivindican en cuanto siendo suyos por “derecho natural”, podemos preguntarnos ¿cómo se actualiza la contradicción democrática en la divergencia de esas reivindicaciones? ¿De qué manera se tensiona el concepto cuando el “sujeto” de esa pasión democrática es el *laos*, el *demos*, el *plethos* o el *ethnos*? O bien: ¿Qué nuevo pueblo es el que hoy no comprendemos, que responde a la interpelación que lo invita

22 Cf. BALIBAR, E (2013). “Présentation”, *Actuel Marx. Populisme / contre-populisme*, n.º. 54, 2013/2, PUF, Paris.

23 BALIBAR, E (2015). “How can the aporia of the ‘European people’ be resolved?”, disponible en: <http://www.radicalphilosophy.com/article/how-can-the-aporias-of-the-european-people-be-resolved>

a desintegrarse? ¿Qué sentidos de la soberanía entran en disputa?²⁴ En el porvenir que se abre para el pensamiento de una cantidad de cuestiones como estas, se cifra también algo de la política futura que nos concierne; pues es necesario explorar variadas resignificaciones que sean lo suficientemente intensas como para cuestionar los estrechos márgenes de maniobra que diseñan, en el mundo de hoy, unas desigualdades predemocráticas y unas instituciones posdemocráticas.

24 Horacio González hablaba de un "populismo de nuevos contornos", al referirse a los discursos electorales del candidato triunfante en las elecciones argentinas; discursos en los que se juega "la desintegración de la noción de pueblo", ya que el nuevo presidente ya no lo tiene por "sujeto de sus interpelaciones", sino que más bien "se dirige a vecinos, familias, personas que 'quieren progresar un poco más cada día'; al mismo tiempo en que deja de hablar de América Latina, para mencionar "a todos los países en general, con los que queremos tener una colaboración permanente". "Demasiadas abstracciones" –dice González–, "ausencia de entidades sociales específicas, una atmósfera permanentemente angélica de deshistorización y deliberada falta de reconocimiento a los ostensibles nombres que definen el estado complejísimo del mundo contemporáneo". GONZÁLEZ, H (2015). "¿Quién ganó?", *Página 12*, 24/11/2015, disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-286802-2015-11-24.html>. En sintonía con tales sugerencias, sostenemos que tiene sentido continuar hablando de "pueblo", incluso cuando prestamos atención al discurso de un nuevo tipo de populismo que apuesta a desintegrarlo; y que tiene sentido seguir hablando de las naciones del mundo y de sus soberanías relativas, incluso cuando asistimos al proceso de un total vaciamiento de las capacidades de los estados de definir políticas autónomas frente a la gobernanza neoliberal.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



Utopía y Praxis
Latinoamericana

AÑO 21, Nº 74

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en
Septiembre de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz,**
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve