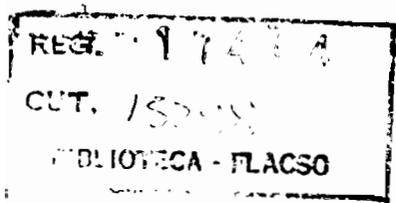


Cultura política y democratización

Biblioteca de Ciencias Sociales
Directores: Mario R. dos Santos
y Cristina Micieli.
Programa de Publicaciones
Asistente: Ariel Sher.



I.S.B.N.

Diseñador de portada: Pepa Foncea.

Corrector de pruebas: Leonel Roach.

Inscripción N° 67.603

Impresor: Salesianos.

Bulnes 19. Santiago de Chile.

Primera Edición: agosto de 1987.

Copyright de todas las ediciones en español por

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Av. Callao 875, 3er. piso, 1023 Buenos Aires, Argentina.

Composición: Compoláser,

Av. Providencia 329, 3er. piso, Santiago de Chile.

INDICE

	Página
Presentación	7
I	
Del radicalismo reivindicativo al pluralismo radical, <i>Ludolfo Paramio</i>	17
Rasgos básicos en la transformación de la cultura política española, <i>Rafael del Aguila</i>	25
Notas sobre el fenómeno ETA, <i>Javier Garayalde</i>	33
II	
La trama cultural de la política, <i>Oscar Landi</i>	39
Política y militancia: ¿hacia el fin de una cultura fragmentada?, <i>Vicente Palermo</i>	66
Consenso democrático en el Chile autoritario, <i>Angel Flisfisch</i>	99
La cultura política de la juventud popular del Perú, <i>Julio Cotler</i>	127

III

La cultura política de las mujeres, <i>Judith Astelarra</i>	149
Una gramática postmoderna para pensar lo social, <i>Benjamín Ardití</i>	169
Movimientos sociales y gestación de cultura política. Pautas de interrogación, <i>Fernando Calderón y Mario R. dos Santos</i>	189

IV

Gramsci y el sentido común, <i>José Nun</i>	199
El concepto de lo político según Carl Schmitt, <i>Franz Hinkelammert</i>	235
La democratización en el contexto de una cultura postmoderna, <i>Norbert Lechner</i>	253

UNA GRAMÁTICA POSTMODERNA PARA PENSAR LO SOCIAL

Benjamín Arditi

1. Intencionalidad, crítica y ruptura: modos de "ver".

"No se trata simplemente que la realidad está cambiando: ella está eludiendo nuestros modos de percepción y nuestros instrumentos de interpretación. Lo que se dice con respecto a los países industrializados de Europa Occidental probablemente se aplica también a América Latina: el nexo entre movimientos sociales y conocimiento de lo social se ha roto. Cualquier tentativa de enmendarlo debe partir del doloroso reconocimiento de esta ruptura.

"Mi impresión es que el elemento 'nuevo' de los movimientos sociales consiste precisamente en la creación de pequeños espacios de práctica social en los cuales el poder no es fundamental (....) ¿será que la 'novedad' de estos movimientos consiste en que tienen como objetivo la reapropiación de la sociedad por sí misma?

"La capacidad innovadora de estos movimientos parece basarse menos en su potencial político y más en su potencial para crear y experimentar formas diferentes de relaciones sociales cotidianas. Es evidente que este proceso está ocurriendo en los subsuelos de las estructuras de poder".¹

Ninguno de estos fragmentos extraídos de un artículo relativamente reciente de Tilman Evers ocupa un lugar "inocente" en el presente texto. Por el contrario, como toda cita que se incorpora para ir ensamblando una coreografía argumentativa, los tres fragmentos seleccionados tienen aquí un carácter motivado: exhiben los trazos de una *intencionalidad*. Contribuyen a enunciar los elementos y contornos preliminares de una perspectiva antiautoritaria que puede ser asumida en espacios propios de la trama institucional y cultural de la sociedad civil, y permiten además establecer un nexo comunicativo con aquellos que se

¹ Evers, Tilman, "*Identidade: A Face Oculta dos novos Movimentos Sociais*", en *Novos Estudos*, CEBRAP, Vol 2, núm. 4, abril de 1984, págs. 11, 14, 15.

interesan en descubrir y potenciar los elementos libertarios que, al parecer, estarían gestándose en las prácticas sociales cotidianas impulsadas por nuevos movimientos o iniciativas sociales.

Los trazos que se desprenden de ellos también ayudan a esbozar la agenda de temas para la comunicación misma. Se trata de dos áreas temáticas claves. Una de ellas tiene que ver con el desarrollo de un lenguaje que permita percibir y pensar una serie de fenómenos que se desarrollan en los niveles capilares, en los intersticios menos perceptibles del tejido societal, y que permita rescatar la especificidad de tales fenómenos. La otra se refiere a la tarea de identificar algunos de los ejes centrales que conforman el núcleo de problemas con los cuales se debe lidiar hoy, tanto en América Latina como en Europa, para renovar el pensamiento social y generar nuevas propuestas capaces de recomponer un proyecto de sociedad bajo la égida de la innovación democratizante.

Estas dos áreas de preocupaciones son particularmente importantes, pues están ligadas al cuestionamiento de los modos de percepción y de los instrumentos de interpretación tradicionales, algo ya recurrente en los debates actuales acerca de teoría social. Se habla con cierta soltura de una situación de *crisis*, tanto de los paradigmas cognoscitivos que enmarcan la actividad intelectual como de los saberes que animan al quehacer estratégico de los actores sociales y políticos. Lo que está en juego en estos debates no es esta o aquella teoría, la pertinencia de tal o cual tipo de enunciado, la legitimidad de ciertas modalidades de interpretación, la validez de un conjunto de tesis o la adecuación de los criterios de objetivación existentes a una realidad que resulta cada vez más elusiva, sino el mismo régimen productor de saber y verdad que hace posible la emergencia de estas teorías, enunciados, interpretaciones, tesis y criterios de objetivación. La "crisis" del saber y hacer social revela una dificultad para innovar con el estado actual de las cosas, y al mismo tiempo, indica que tampoco resulta productivo continuar con dicho estado: se requieren un ajuste y un reacomodo más que aditivo en las modalidades de percepción e interpretación.

Ello apuntaría hacia un desplazamiento y una recomposición de la posición, valor y eficacia asignados a ciertos elementos constitutivos del universo normativo del quehacer intelectual, o lo que es igual, apunta a una "mutación de paradigmas" en el sentido asignado a esta expresión por Kuhn: una transformación en los modos de ver, aprehender y hacer en el mundo, provocada por la recomposición diferencial del universo conceptual a través del cual se piensan los objetos, relaciones entre objetos, conceptos, etcétera.² Esta transición en los "modos de ver" plantea una cierta confusión, percibida y explicitada con gran agudeza por Antonin Artaud. "Si el signo de la época es la confusión, dice Artaud,

² Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

veo en la base de esta confusión una ruptura entre las cosas y las palabras, las ideas y los signos que son su representación".³ La recuperación del nexos capaz de disipar algo de esta confusión conlleva una decisión de abandonar algunas certezas caducas. Es hora de abandonar la presencia sorda del siglo XVIII en nuestro modo de pensar, pues ello no es "una prueba de la permanencia y de la fijeza de la razón humana, sino más bien una prueba de la somnolencia del saber, una prueba de esta avaricia del hombre culto rumiando sin cesar las mismas conquistas, la misma cultura y volviéndose, como todos los avaros, víctima del oro acariciado".⁴

¿Qué es lo que se abandona? ¿Qué se coloca en su lugar? ¿Cómo reconstruir un imaginario colectivo capaz de orientar la acción política y la lucha social en una época marcada por la confusión resultante de la crítica de la modernidad, por la conformación de lo que se ha venido a llamar la "condición postmoderna"?⁵ En lo que sigue se intenta abordar tentativamente estas cuestiones, primordialmente desde la perspectiva de las "formas alternativas de hacer sociedad" en totalidades crecientemente complejas y segmentadas. Se trata de pensar estrategias y ámbitos para el accionar de viejos y nuevos sujetos, distintos pero complementarios a los del accionar político-partidario. Esto implica una tarea de crítica y recomposición de una figura de "sociedad": se propone una distinción conceptual entre la "sociedad" y lo "social".

2. Crítica y ruptura.

La "ruptura" del nexos entre movimiento social y conocimiento de lo social mencionada por Evers alude, básicamente, a la validez de un supuesto característico de los modos de percepción predominantes en los siglos XVIII y XIX, a saber: la creencia casi axiomática en la posibilidad de "leer" lo social a través de las demandas, propuestas, proyectos o el accionar estratégico de algún movimiento social. Criticar el valor hermenéutico global asignado al movimiento social es criticar a su vez los postulados, heredados del racionalismo de la ilustración y del positivismo europeo, acerca de la naturaleza de la totalidad social, de sus modos de transformación, y del sentido general que asume dicho proceso. Aún reconociendo el riesgo de una simplificación excesiva, para los efectos de esta argumentación basta con recordar que, en un sentido amplio, esos postulados dan por sentado que:

³ Citado por Lechner, Norbert, en *"Pacto Social nos Processos de Democratização: A Experiência Latino-Americana"*. en *Novos Estudos*, CEBRAP, núm. 13, octubre de 1985, pág. 41.

⁴ Bachelard, Gastón, *La formación del espíritu científico*, siglo XXI, México, 1981, pág. 10.

⁵ Esta es una alusión al título de un trabajo de Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1984.

- i. En toda sociedad existe un lugar, nivel o plano fundamental que revela la identidad del tejido social en su conjunto; y que
- ii. El movimiento social que surge de ese lugar privilegiado puede universalizar sus demandas, propuestas y proyectos, puesto que éstos coincidirían con las demandas, los proyectos, etcétera, de emancipación del conjunto de la sociedad.

Un razonamiento como éste debe asumir que el plural de fenómenos constitutivos de una sociedad configuran una totalidad "fuerte" y centrada: lo diverso, algo propio de la superficie visible de lo social, adquiere su identidad a partir de los efectos de sentido y cohesión que le imprime el lugar fundamental de la sociedad, su base morfológica esencial -llámese economía, religiosidad, raza, etnia, ser nacional u otra-. También debe asumir, como correlato de lo anterior, que la mutación de esa totalidad social está ligada a los procesos que se desarrollan en el interior del núcleo fundamental: lo diverso entraría en proceso de cambio con el impulso dinamizador de un movimiento que surge en el corazón mismo del lugar privilegiado, como una suerte de metástasis que desparrama sus efectos a lo largo del tejido social. Asimismo, se asume que, habiendo múltiples explicaciones del mundo, sólo una puede ser verdadera, y que existiendo múltiples saberes de lo social, todos deben dirigirse como construcciones omnicomprendivas, aunque sólo uno de ellos puede ser correcto: el acceso a la totalidad de lo diverso se haría a través de una llave maestra del saber. Y finalmente, en las visiones más mecanicistas de este tipo de razonamiento, el proceso de mutación de lo diverso se desenvolvería sobre el eje del "progreso humano", necesario y universal, acumulativo y lineal, proyectándose hacia una meta final consistente en la instauración del milenio redentor de la humanidad.

Este tipo de razonamiento ha estado presente, en mayor o menor medida, en proyectos políticos y teorías sociales de los dos últimos siglos. El marxismo también exhibe sus huellas cuando habla de un poder anclado en la esfera económica, encarnado en una clase dominante que lo monopoliza, y plasmado en instituciones, prácticas e ideologías erigidas por la clase dominante en la sociedad: el materialismo histórico, saber de lo social y sus transformaciones, da cuenta de una situación opresiva, y plantea una vía universal para la liberación humana a través de la inserción de las masas en el movimiento emancipatorio liderado por el proletariado industrial. Algunos filósofos marxistas, empapados de un fervor tan candoroso como místico, anunciaban hace no muchos años el arribo del milenio socialista del siguiente modo:

"En la nueva sociedad ya no habrá policías, no habrá más prisiones, no habrá iglesias, ni ejército ni prostitución de ningún tipo, no habrá más crímenes... Cuando uno sabe que va por este camino [del infalible saber marxista-leninista], que es el camino científico y cierto, uno siente que está luchando por la mejor de las causas."⁶

⁶ Baby, Jean; Maublanc, René; Politzer, Georges y Wallon, Henri; *Cours de Marxisme, Première Anne*, escrito para militantes de los años 40, citado por George

Un caso reciente, el breve y aterrador "socialismo" camboyano del Kmer Rouge, se convierte en caricatura trágica y grotesca del milenio anunciado por estos filósofos. Pero no se trata simplemente de una utopía malograda por los errores o excesos cometidos en el curso de su implementación empírica, puesto que ello no puede ni invalidar el sustento teórico ni descalificar la utopía que anima una propuesta de sociedad. Antes bien, se trata de una utopía malograda precisamente por el ya mencionado quiebre del nexo entre movimiento social y conocimiento de lo social que planteara Evers.

Por una parte, es innegable que allí donde la existencia de dictaduras largas y oprobiosas hace más palpable tanto el despojo y la miseria de sectores populares como también la carencia de libertades y la forma y el lugar del ejercicio de un poder arbitrario, los anhelos socioeconómicos y democratizantes de los movimientos sociales tienden a configurarse como proyectos de emancipación universal guiados por una ética de los fines últimos. En estas situaciones es posible, aunque no necesariamente probable, que las aspiraciones del movimiento lleguen a coincidir con las aspiraciones inmediatas de las grandes mayorías: se trata de situaciones en las que la inmediatez de las demandas puede facilitar la gestación de puntos de convergencia que estimulen la formación de acuerdos y cohesiones entre diversos agentes y actores sociales. Pero en tal caso, cabría hablar de la postergación, no la anulación de los puntos no inmediatos en la agenda temática de organizaciones y actores en lucha. La coincidencia entre movimiento y conocimiento de lo social en el mediano plazo no sería ya un postulado de carácter ontológico derivado de algún lugar privilegiado de la sociedad, sino más bien el reconocimiento de un trabajo de articulación política.

Por otra parte, también se ha de reconocer que el surgimiento de "nuevos sujetos", "nuevos movimientos" o, cuando menos, "nuevas figuras" sociales en Europa y América Latina, demuestra que la vivencia de la opresión y de la resistencia a ella asume formas tan diferenciadas que no resulta factible remitirlas todas a una misma matriz para elucidar su sentido.⁷ Esta gama novedosa que abarca desde ecologistas, pacifistas y mujeres hasta pobladores, inquilinos, estudiantes y defensores

François en *"The Legend of Communism"*, *Social Research*, vol. 19, núm. 2, Nueva York, 1982, págs. 352-353.

⁷ La literatura reciente acerca de la pérdida de centralidad del movimiento social, ya sea obrero u otro, es abundante. Se puede consultar, entre otros, a Mouffe Chantal, "Clase obrera, hegemonía y socialismo", en *Socialismo y Participación*, núm. 17, Lima, marzo de 1982; Alvarado Rodrigo, "Marxismo y democracia: entrevista a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe", en *Opciones*, núm. 4, Santiago, septiembre-diciembre de 1984; de Giovanni Biagio, "Marxismo y Estado", en revista *A*, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, Vol. II, mayo-agosto de 1981, México D.F.; Tronti Mario, *Il Tempo della Politica*, Editori Riuniti, Roma, 1980; Calderón Fernando y dos Santos Mario R., "Movimientos sociales y gestación de cultura política. Pautas de una interrogación", incluido en este volumen.

de los derechos humanos, va transformando cada vez más nuestra geografía social: desplaza los parámetros del cálculo político y estratégico de las fuerzas sociales tradicionales (partidos, sindicatos, patronales), y genera "microclimas" de relaciones que van modificando, multiplicando y diferenciando las imágenes de lo que es una "sociedad".

Esto obliga a repensar la idea de "sociedad" transmitida por el sentido común, a saber: un espacio percibido como unidad o cohesión con una "identidad" clara y unívoca. Lo mismo se puede decir acerca del "ser nacional" en el cual cada uno del "nosotros" se vería reflejado. Es difícil seguir aferrándose a estas nociones del sentido común; ambas están en un franco proceso de retroceso, o mejor dicho, ambas han estado siempre en retirada, y tal vez sólo ahora nuestra sensibilidad hacia lo nuevo que surca el espacio social, transformando nuestros referentes habituales, nos hace conscientes de ello. En cuanto al "ser nacional", basta con pensar en las divisiones de clases, en la coexistencia forzada, conflictiva e incluso "funcional" entre "formas de vida" tan dispares que cuesta creer que un burgués, un proletario y un campesino paraguayo sean habitantes de una misma sociedad: tanto en lo que respecta a su alimentación, vivienda, salud, educación, esperanzas de vida y consumo como también en lo que atañe a su capacidad de gestión sobre recursos sociales y participación en las decisiones del poder público, uso del lenguaje, formas de esparcimiento, noción de "cultura" o modales de mesa. Más que compatriotas constitutivos de un "nosotros" claro y unívoco, parecen habitantes de mundos aparte.

En lo que respecta a la idea de "sociedad" y los modos habituales de percepción de la "totalidad" social, se puede pensar un ejemplo desde el punto de vista cultural. Se dice: una sociedad se muestra a sí misma en sus festivales de música, sus libros y revistas, exhibiciones de arte, programas de radio y televisión, teatro, cine, conferencias y seminarios, folclore, ferias artesanales, etcétera. Se dice: la confluencia de estos eventos o actividades nos brindan la identidad de esa sociedad, al menos en lo cultural. Pero se trata de una percepción que es sólo parcialmente correcta. Primero, porque estas expresiones carecen de homogeneidad, y no es posible abarcarlas todas en una "programación" omnisciente que gobierne su gestación, o en una "planificación" que regule su desenvolvimiento individual. Segundo, porque los sujetos que "habitan" en un espacio social segmentado en sus expresiones culturales, tampoco son unidades homogéneas, iconos de un "ser nacional" originario o esencial: no pueden ni acceder ni desenvolverse ni desplazarse en todos estos segmentos culturales con igual pasión e interés, ya sea como actores, partícipes u observadores; hay una sensibilidad selectiva, una discriminación por parte de este plural de sujetos que optan por "vivir" en tal o cual segmento de la cultura "nacional", o que no tienen más opción que vivir obligadamente en tal o cual segmento. Y resulta evidente que

este plural de segmentos diferenciados no son necesariamente conmutables, congruentes o transitivos entre sí. ¿Cuál es la "totalidad" que nos tocó vivir y cómo podemos pensar en un movimiento social que permitiría "leerla" y transformarla desde su óptica particular?

En cierto modo, lo anterior refleja un proceso de proliferación de referentes de lo social, una fuerte tendencia a la segmentación de la experiencia vivida como consecuencia de la diversificación y diferenciación del espacio social. Ello tiende a minar, por un lado, la masificación de la vida contemporánea y, por el otro, contribuye a cuestionar la idea de la homogenización de las identidades sociales, algo presupuesto por las teorías derivadas de paradigmas de corte racionalista y enciclopedista. Un ejemplo de esta eclosión de referentes y proliferación de "segmentos" diferenciados de la vida, lo ofrece Toffler al hablar de la complejización de la esfera de la familia. "En lugar de una forma ideal de la familia -padre, madre y dos hijos, en la que el padre trabaja y la madre se queda en casa- ahora presenciamos el surgimiento de innumerables arreglos familiares (...) Este desplazamiento hacia la diversidad es irreversible. Hay quienes prefieren vivir solteros o solteras, padres que no tienen esposa o madres que no tienen esposo, y parejas sin hijos. Hay quienes prefieren vivir juntos sin ataduras oficiales; parejas en las que cada cónyuge tiene su propia carrera. Gente que se ha vuelto a casar. Familias que se integran artificialmente por acuerdo mutuo".⁸ ¿Cómo explicar esta eclosión de posibilidades a partir de un centro fundante de lo diverso? En la esfera de la familia y la pareja, el referente tradicional de lo "normal" se convierte así en un referente más, junto con otros que son igualmente válidos: múltiples saberes orientan la percepción y la acción de los actores que habitan en un mismo ámbito, múltiples "formas de vida" cohabitan en un mismo ámbito social.

La idea de "totalidad", "sociedad" y "mutación" puede seguir vigente, pero en modos muy distintos a los que estábamos acostumbrados a percibirla. Auxiliados por la noción de "racionalización" de Weber, se puede plantear una recomposición del imaginario social, una visión de la sociedad como espacio de lo diverso, microfísica de ámbitos de saber y poder. Algo de esto hay en lo que propone Touraine,

"De aquí en adelante, la sociedad no será más un principio de unidad; es el resultado de los conflictos sociales y de las grandes orientaciones culturales que son su entorno (*enjeu*). No es más una esencia sino un acontecimiento. Así como una organización no es sino el estado inestable y provisional de las relaciones entre los grupos sociales que poseen o no poseen la autoridad en el interior de determinados límites, una sociedad asimismo no es sino una mezcla cambiante de conflictos latentes o abiertos, de negociaciones, de dominación impuesta, de violencia y de desorden. No se puede comprender el acto a través de la sociedad a la cual pertenece; hay que partir de los actores y

⁸ Toffler, Alvin; *Previews and Premises*, Black Rose Books, Toronto, 1983.

de los conflictos que los oponen y a través de los cuales la sociedad se produce a sí misma".⁹

3. Racionalización, segmentación, especialismos.

En una conferencia que giró en torno del sentido de la ciencia y de la naturaleza del trabajo científico,¹⁰ Max Weber se refirió a la creciente intelectualización y racionalización del mundo moderno operada a través de los saberes científicos que orientan y potencian el alcance de la técnica. Estos saberes han contribuido a que pudiésemos ir eliminando los vestigios de un pensamiento mágico acerca del modo de funcionamiento del mundo, a que lo "desencantáramos".

Pero Weber también comprendió perfectamente que esa reivindicación de la ciencia no podía ser ni asimilada ni confundida con el cientificismo que impregnó al positivismo decimonónico, heredero del racionalismo surgido con la Ilustración europea. El "desencanto del mundo", su desmitificación, tenía poco en común con la fe en el "progreso" del entendimiento humano en un sentido acumulativo y lineal, o con el sueño largamente anhelado de tornar al mundo transparente, de conocerlo exhaustivamente con el auxilio de las ciencias. La racionalización e intelectualización weberiana no se remite a la ciencia en cuanto ésta permitiría cubrir la totalidad del mundo con un manto transparente de esencias o verdades finalmente develadas, cual testimonio glorioso del avance del entendimiento en su afán por "dominar la naturaleza" o descubrir las "leyes generales" de la sociabilidad. Muy por el contrario, Weber apela a las ciencias precisamente porque la creciente complejidad del entorno que hemos creado, su creciente diversificación y diferenciación, no sólo no ha permitido que nuestro caudal de saberes disipen todo vestigio de opacidad o incertidumbre, sino que más bien reclama, hoy más que nunca, una complejización correlativa de los saberes. Ello sería una condición necesaria para enfrentar y actuar sobre un entorno cuya trama se vuelve cada vez más espesa y variada:

"A no ser que se trate de un físico, quien viaja en tranvía no tendrá seguramente ni idea de cómo y por qué aquello se mueve. Además, tampoco necesita saberlo. Le basta con poder 'contar' con el comportamiento del tranvía y orientar así su propia conducta, pero no sabe hacer tranvías que funcionen. El salvaje sabe muchísimo más acerca de sus propios instrumentos (...) La intelectualización y racionalización crecientes *no* significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es

⁹ Touraine, Alain; "La voz y la mirada", *Revista Mexicana de Sociología*, 4/1979, pág. 1034.

¹⁰ Weber, Max; "La ciencia como vocación", en *El Político y el Científico*, compilado por Raymond Aron, Alianza Editorial, Madrid, 1967.

muy distinto; significan que se sabe o que se cree que en cualquier momento en que se *quiera* se *puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*".¹¹

He aquí el sentido radical de la propuesta weberiana acerca de la ciencia y la racionalización en un mundo de complejidad creciente. Superamos al salvaje en el número, variedad y alcance de sus instrumentos, pero a diferencia de él, que habitaba en un mundo con un ritmo de transformación más pausado, perdimos para siempre la posibilidad de conocer las condiciones generales de nuestras vidas: nuestro entorno cultural es tan vasto, y la innovación tan rápida, que nuestras certezas se nos escurren permanentemente de las manos aun cuando creemos que finalmente hemos logrado asirlas. Y esta ansiedad provocada por la pérdida de certezas absolutas, ¿acaso podría haber sido de otro modo si, parafraseando una expresión de Alexandre Koyré, hace ya varios siglos que comenzamos a transitar por el camino que va "del mundo cerrado al universo infinito? En el infinito, la aprehensión de la totalidad deviene una empresa fútil, sin sentido; la certidumbre que nos brindan las ciencias y las técnicas no pueden erradicar por completo la incertidumbre del movimiento e innovación permanente, que nos obliga a reformular una y otra vez nuestras certezas. Contamos con saberes que, como redes, deben ser arrojados una y otra vez en la vastedad de un entorno cambiante para tratar de colonizar espacios acotados, para asir segmentos de vida. El físico del ejemplo comprende por qué se mueve el tranvía; tal vez sepa algo acerca de mecánica de automóviles, un poco menos sobre jardinería y teología, y posiblemente nada acerca del arte de gobernar. Así, nos reconfortamos con la idea que, como "colectivo humano", continente del plural de saberes, creemos que podemos llegar a aprehender la totalidad. Pero en ese caso, también debemos aceptar que el acceso individual a la totalidad deviene promesa eventual, y ya no una experiencia vivida en la cotidianidad de nosotros, hombres y mujeres herederos del salvaje.

Ningún saber o racionalidad discreta puede cubrir el espacio social en forma exhaustiva, aunque ese espacio es el territorio en el cual proliferan múltiples racionalidades acotadas; ya no hay una base sólida para pensar en la existencia de una llave maestra que permitiría al entendimiento humano, por vía de la ciencia, acceder a la totalidad en el sentido de espacio cerrado, finito y centrado. Weber propone que el mundo actual sólo puede ser mantenido en movimiento, y más aún, transformado, si se cuenta con la capacidad de generar un *plural* de llaves de acceso, de racionalidades poderosas en virtud de su especialización: saberes capaces de penetrar en la compleja trama de

¹¹ *idem*, págs. 199-200

los segmentos locales y regionales que conforman el moderno mundo de los "especialismos".¹²

4. Microfísica, poder, totalidad social.

Los saberes especiales o racionalidades acotadas operan como "redes" que arrojamos una y otra vez sobre la fluidez de la vida buscando certezas, fijaciones de sentido, referentes colectivos que posibiliten la comunicación y la acción. Porque es evidente que un proceso de racionalización de un segmento de materia social promueve la formación y el desarrollo de regularidades, sin las cuales no es posible someter las prácticas o la gama de fenómenos de un ámbito dado a criterios de cálculo y predictibilidad y, por consiguiente, a modalidades de control.

La gestación de tales regularidades (hábitos, rutinas, etcétera) alude a un verdadero proceso de "domesticación" de materia social por vía de normas, a una "normalización" mediante la cual los fenómenos y las prácticas, y los sujetos actuantes, devienen categorías "gobernables". Ello revela el poderío de las racionalizaciones, en el sentido de su carácter productivo o constructivo: las "redes" tendidas por ellas promueven la formación de órdenes más o menos estables sobre el terreno de una materia social básicamente fluida, lo que se traduce en un control relativo o reducción parcial de la incertidumbre de manera de hacer posible la regularidad y la continuidad de los intercambios sociales. Cacciari plantea algo similar al hablar del "proyecto en tanto cálculo, voluntad de potencia racional, fuerza constructiva(...)" El proyecto hace de lo social un cuerpo artificial *analizable* ", vale decir, hace de lo social un *constructo* más o menos estable: promueve la creación de un "estado" en el sentido de "estado de cosas", "situación", "orden".¹³

Pero al mismo tiempo, se arrojan las redes de saber sobre un terreno que, si bien es cierto que está compuesto de una materia fluida, generalmente se encuentra ya surcado por *otros* saberes que han construido un orden con sus regularidades, identidades, prácticas y rutinas sobre él. Más aún, puede haber un plural de saberes cohabitando en una misma esfera o ámbito social, todos ellos intentando instaurar sus certezas, regularidades, prácticas, etcétera.

¹² El fenómeno burocrático moderno es un ejemplo claro de ello. Véase el lúcido análisis de Giuseppe Duso, "*Razionalità e Decisione: la produttività della Contraddizione*", en *Weber: Razionalità e Politica*, compilado por G. Duso, Arsenal Cooperativa Editrice, Venecia, 1980.

¹³ Cacciari, Massimo; "*Progreto*", en *Laboratorio Politico*, núm. 2, marzo-abril de 1981, pág. 100. Véase también, para lo de 'constructo', a Donolo Carlo y Fichera France, "*Della Governabilità all'innovazione Politica*". Convegno ISSOCO, Turín, 15-19 diciembre de 1981, trabajo mimeografiado.

De ahí que, cuando se piensa la racionalización como producción de regularidades a través de la instauración de diversas "ratio" o criterios de cálculo y medición, no se la puede reducir a una tarea de ingeniería conceptual que se genera en la quietud de un intelecto omnisciente y que se implanta en base a su mera perfección formal sobre la planicie de un vacío social. Si para Nietzsche el conocimiento es siempre un acto de violencia, en el sentido que supone la fijación del movimiento de la vida a través de los conceptos, o para Bachelard lo nuevo siempre nace en oposición a lo ya existente, con mayor razón se debe reconocer que los saberes que habitan en las esferas sociales arrojan sus redes sobre certezas ya existentes. Ello supone, como es de esperarse, la posibilidad que surja tanto una *resistencia* al cambio por parte de la materia social ya domesticada por algún saber, como también una tensión entre los diversos saberes que pretenden instituir *sus* propias certezas y regularidades. Para ser más preciso: no son ni los saberes ni la materia social los que resisten o que se enfrentan entre sí, sino más bien los *actores* que son portadores de proyectos de continuidad o de cambio e innovación. La creación de nuevos órdenes o la mantención de órdenes ya existentes, supone que el *agon* o la lucha entre los actores no debe ser considerado como algo exógeno y pasajero, sino como una realidad permanente que atraviesa y permea al espacio social, ya sea en el interior de alguno de sus ámbitos o entre los diversos ámbitos.

Desde la óptica del *agon*, del reconocimiento de la lucha y el conflicto ligados a la dinámica de los proyectos de racionalización, se puede hablar de un espacio social surcado por *voluntades de poderío*. Estas intentan conquistar segmentos espaciales para el ejercicio de su dominio, vale decir, para imprimir la forma y los ritmos de interacción y transformación de un plural de fenómenos que se desenvuelven en su interior. El carácter constructivo o momento positivo-productivo de tales voluntades se manifiesta, como en todo proceso de racionalización, en los esfuerzos por conquistar un espacio en base a las redes que arrojan sus saberes, en los intentos por forjar un terreno de regularidades que respondan a *sus* valores y criterios. Pero esto revela también la otra cara de un poder racionalizador, a saber, la institución de sistemas de relaciones asimétricas que configuran las estructuras jerárquicas de comando-obediencia. Ello no es más que el reconocimiento de la existencia de resistencias que no desaparecen, ya sea por parte de los resabios de previas domesticaciones o fijaciones de la materia social, o por parte de otras voluntades de poderío que anhelan modificar un espacio ya ordenado. Así, una voluntad racionalizadora que lucha por crear o por mantener un cierto espacio, quiere pero no puede controlar por completo a los fenómenos que ocurren en su interior, y por lo mismo, sólo puede imprimir una forma a su espacio para delimitar, a *grosso modo*, lo que se puede decir y hacer en él. Esto revela el fracaso de un anhelo totalizador y, en última instancia, también el temor y la fragilidad que

acompaña permanentemente a un proyecto racionalizador, condenado a enfrentar una y otra vez los desafíos que surgen y lo acechan desde su propio campo de dominio.

Esto es válido para cualquiera de los ámbitos o "especialismos". Quien piense que la segmentación del espacio societal implica siempre y necesariamente la abolición de relaciones de comando-obediencia, se engaña a sí mismo. Pero se debe reconocer también que es muy distinto hablar de este tipo de relaciones en un espacio codificado por un sistema de poder democrático que en uno domesticado por una voluntad de poderío autoritario.

La eclosión de saberes "especiales" o racionalidades acotadas, signo de nuestra época, marca el punto de inflexión crepuscular de un paradigma enciclopedista. En lo que respecta a una noción de sociedad, marca una ruptura con la totalidad centrada de Hegel y su modelo de "muñecas rusas", que lleva a concebir a la sociedad como un sinfín de "esferas dentro de esferas". Esta eclosión de "especialismos" y su correlato, la complejización creciente del número y la naturaleza de los segmentos locales, marca también una transición hacia modos de percepción y de acción propios de un espacio relativamente excéntrico. Se trata de un espacio caracterizado por la multiplicación de puntos de vista y núcleos de actividad diversos, en cuyo interior se instituyen conjuntos específicos de relaciones de poder y dominación junto con su contrapartida, las modalidades específicas de resistencia al poder y la dominación, ya sea como realidad actuante o como posibilidad virtual.

Como dice Cacciari y Franck,¹⁴ la sociedad se está convirtiendo en una suerte de "ciudad" poblada por un plural de esferas o sectores "especiales" de actividad: estos pueden estar ligados o articulados entre sí, pero difícilmente pueden estar contenidos por una esfera o sector central. Ya no cabría pensar el plural de identidades y relaciones sociales como metástasis de un punto o lugar único; tampoco cabría pensar la totalidad social en términos de círculos concéntricos que remitirían, en última instancia, a un centro fundante capaz de revelar la forma de unidad o la identidad específica de la sociedad. "Uno ya no puede decir que existe un lugar privilegiado donde la sociedad se vuelve consciente o crítica de sí misma a menos que retornemos a Hegel".¹⁵ Ya no hay un lugar privilegiado, o por lo menos ya no hay *a priori*, puesto que surgen demasiados lugares diversos desde donde se lanzan desafíos, igualmente diversos, al "buen orden" de la sociedad establecida.

¹⁴ Cacciari, Massimo y Franck Giorgio "Come Governare la Grande 'Citta' degli Specialismi", en *Critica Marxista* 3/1981, Roma.

¹⁵ Lyotard, Jean-François; *Driftworks*, Semiotext(e), Nueva York, 1984. Se puede consultar otros textos que abordan estas cuestiones, como por ejemplo, los de Foucault, Michel; *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1979; *El orden del discurso*, Tusquets Editores, Barcelona 1973; Nietzsche, Friedrich, *The will to power*, Random House, Nueva York, 1967; Alain Touraine, *La Société Invisible*, du Seuil, Paris, 1977, y *Le Retour de L'Acteur*, Fayard, Paris, 1984; Laclau Ernesto,

5. Sociedad / lo social.

Lo que se ha dicho acerca de los segmentos o ámbitos locales, también vale para pensar una cuestión clave: una figura de "sociedad" que permita percibir y valorar el potencial emancipatorio existente en el terreno de lo "social". Adoptando una vez más la perspectiva del actor y de los proyectos de racionalización/poder de los que es portador y partícipe, se puede proponer un esbozo de la naturaleza del tejido societal en términos de poder y resistencia: una visión similar a la que propone Touraine en el fragmento ya citado, a saber, como mezcla cambiante de conflictos latentes o abiertos, de dominación, de negociación, de violencia y desorden.¹⁶ Ello permite introducir la distinción conceptual entre la "sociedad" y lo "social".

La *sociedad* designaría la conquista de un espacio en el cual se han cristalizado institucionalmente las relaciones de poder de un proyecto ordenador, de una voluntad que articula lo fáctico con lo normativo para conformar un dominio codificado y gobernable. Pero ningún proyecto puede alcanzar el sueño totalizador de englobar y domesticar a todo fenómeno, relación o subjetividad en el interior del "buen orden" que instaura. El caso límite de un proyecto ordenador cerrado, centrado y omnicompreensivo -las monarquías absolutistas, el Estado Total del fascismo italiano, las dictaduras militares latino-americanas- es tan sólo un anhelo que en última instancia resulta irrealizable por causa de la complejidad de una materia social sobre la cual se han sedimentado múltiples codificaciones y re-codificaciones que no pueden ser completamente borradas.¹⁷ De ahí que la "sociedad", o el

"Transformazione e Teoria del Sogetto", University of Essex, England, 1981, trabajo mimeografiado, "The Impossibility of Society", en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, Vol. VII, núm. 1-2, 1983, y Laclau Ernesto y Mouffe Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, New Left Books, Londres, 1985; Marramao Giacomo, "Lo político y las transformaciones", *Cuadernos del pasado y presente*, núm. 95, México, 1982; Althusser Louis, "Tesis de Amiens" en *Dialéctica*, núm. 3, julio de 1977, Universidad Autónoma de Puebla, México; Donolo Carlo, "Sociale", en *Laboratorio Politico* anno II, Nº 1, Gennaio-Febraio 1982, publicado en castellano en una versión más extensa con el título de "Algo más sobre el autoritarismo político y social", en *Los límites de la democracia* (varios autores), Biblioteca de Ciencias Sociales de CLACSO, Buenos Aires, 1985; de Giovanni Biagio, "Crisis e Legittimazione dello Stato", en *Critica Marxista* 6/1979, Roma, y "Marxismo y Estado", *op. cit.*; de Certeau Michel, *On the Oppositional Practices of Everyday Life*, en *Social text* Nº 3, Fall 1980; Deleuze Gilles, "Reivindicación de la filosofía", en *El Viejo Topo*, núm. 52, Barcelona, enero de 1981, y "Nomad Thought", en *Semiotext (e)* Vol. III, Nº 1, Nueva York, 1978.

¹⁶ Touraine, Alain; "La voz y la mirada", *op. cit.*

¹⁷ En el plano del sentido común societal, por ejemplo, tienden a perdurar los trazos de una cultura política y social de larga duración que difícilmente puede ser modificada exhaustivamente por una voluntad de poderío, no importa cuán efectiva

poder que la rige y los actores que lo ejercen, puede *aspirar* a lograr el soñado límite racional de una forma-unidad total, pero se ve obligada a conformarse con la realidad operativa de una forma-unidad predominante. De ahí también que todo "buen orden" está permanentemente amenazado por un exceso que rebasa su capacidad de control.

Este exceso ubicuo que habita en el territorio mismo de la "sociedad" se conoce con el nombre de lo *social*: es el vasto territorio de fenómenos, identidades y "formas de vida" poco institucionalizadas y "nomádicas", que rebasan, eluden o desafían los esfuerzos desplegados por el "buen orden" para codificarlos y someterlos. En términos muy similares, Carlo Donolo dice que lo "social" es materia que se opone a las formas institucionales, aunque ello no significa que carezca de formas. Para él, "lo social es lo cotidiano, la conversación continuamente interrumpida y retomada entre los miembros de la sociedad. Lo social es identidad, sentido, organización de la experiencia: vida", mientras que "la sociedad es lenguaje cristalizado en semánticas y pragmáticas, valores, normas, mitos y ritos". Además, para Donolo también hay un intento de codificación y domesticación de lo social por parte del "buen orden", en tanto, "la racionalización y socialización hipertróficas producen una grandiosa obra de remoción y desplazamiento de lo social. Más que reprimir, se trata de domesticar, administrar".¹⁸

Lo "social" podría ser considerado entonces como un suplemento que la "sociedad" difícilmente logra absorber completamente en sus ámbitos institucionales. Se puede pensar, por ejemplo, en vanguardias artísticas, o en formas novedosas de relacionamiento de pareja que ni coinciden con la cultura social predominante ni son plenamente administrables en las redes de los saberes de instituciones públicas y privadas (por el registro civil, la Iglesia, etcétera). También cabría considerar las "formas de vida" introducidas en las primeras etapas de las experiencias hippie, punk o feminista, o en las transgresiones al "buen orden" evidenciadas en la existencia de bandas juveniles, del consumo de marihuana y alucinógenos, de la prostitución y las relaciones sexuales prematrimoniales donde ellas estén prohibidas o cuestionadas, etcétera. En este sentido, el territorio de lo "social", como una suerte de periferia sea en su alcance y profundidad. Se puede pensar también en las imágenes que proyectan a sus alumnos algunos profesores de historia acerca de lo que es una revolución, pues contienen resabios de una visión "precopémica": la Revolución Francesa, las gestas independentistas de los países del continente americano, la Revolución Rusa, etc., son presentadas como fenómenos totales que contaron con la participación activa de toda una población, y que transformaron de la noche a la mañana las estructuras de la vida cotidiana, cuando de hecho en estos casos transcurrieron meses e incluso años antes que algunas localidades rurales se enterasen de lo acaecido, o que la vida en ellas experimentase modificaciones sensibles.

¹⁸ Donolo, Carlo; "Algo más sobre el autoritarismo político y social". *op. cit.*, págs. 50, 52.

interna y ubicua de toda sociedad, más amplia o más reducida en los distintos casos, constituye un espacio de experimentación "desterritorializado", de pulsiones innovadoras que día a día aparecen y desaparecen bajo las narices del poder. Es allí donde pueden ir surgiendo y agrupándose los francotiradores, los que se enrolan en una guerrilla anónima y empecinada en conquistar pequeños espacios o "microclimas" alternativos en los cuales anidar, y en el proceso de ese accionar, ir tejiendo y destejiendo cotidianamente fragmentos de "sociedad", retículas capilares de la cultura política y aspectos del sentido común dominante.

Una consecuencia de esta perspectiva es el reconocimiento de algo sencillo pero importante: los límites de la "sociedad" ya no coinciden, o al menos no coinciden necesariamente, con los límites de lo "social".

Por una parte, se dice que lo "social" es el espacio ubicuo de lo alternativo, y la "sociedad" el espacio conspicuo de lo institucionalizado. En tal caso, la "sociedad" aparecería como anfitrión de lo "social". Pero por otra parte, ¿qué es la "sociedad", si no un archipiélago de relaciones de poder cristalizadas en relaciones, identidades, prácticas y rutinas institucionales que surgen como islas en el mar de lo "social"? En este segundo caso, la "sociedad" no es más que una domesticación espacial temporal y determinada de una materia maleable, es lo resultante de un trabajo sobre la materia de lo "social". Se descubre así una paradoja que sorprende al observador: la fragilidad de lo diferente que se esfuerza por sobrevivir ante los acechos del poder viene acompañada por una cierta "fragilidad" o inseguridad del orden, que se esfuerza por sobrevivir ante las oleadas rebeldes e innovadoras del mar de lo "social".

Lo "social" no sólo excede la finitud de un orden inaugurado por una voluntad de poderío, por un proyecto racionalizador macroscópico que se ha convertido en "sociedad", sino que el espacio institucional del orden mismo comienza a ser invadido imperceptiblemente por procesos capilares que ningún proyecto puede "programar" o abarcar en forma exhaustiva. ¿Es la "sociedad" la que absorbe, por vía del transformismo, a estos colonos no plenamente domesticados, o es acaso al revés, que lo "social" va erosionando la codificación institucional del poder? Y aunque existiese una "programación transformista" como estrategia del poder, ¿acaso no se va modificando también la identidad de ese "programa" en el proceso de absorción de lo nuevo? Como ya se adelantó precedentemente, lo "social" bien podría ser un territorio de gestación de "sociedad", de creación de segmentos de sociedad. Ahora se puede agregar: lo "social" también podría ser un territorio de gestación de estrategias de resistencia conducentes a "formas alternativas de hacer 'sociedad'".

6. Política de los espacios I: hacer sociedad.

La distinción sociedad/lo social pone en la mira de lo posible el potencial emancipatorio que puede surgir desde el interior del poder, a pesar del cerco de control opresivo -y en ocasiones, también represivo- que tiende el "buen orden" alrededor de sus rebeldes impenitentes. La "política de los espacios" designaría un tipo de accionar estratégico de actores sociales que intentan eludir y revertir la represión estatal dirigida a jibarizar los espacios de disidencia pública y a atrofiar el fortalecimiento o el crecimiento autónomo de una sociedad civil, a la vez que designaría un accionar que trata de eludir los frenos e inhibiciones que el sentido común imperante impone a lo nuevo. Consiste en tomar por sorpresa a los tiranos, a los opresores y a sus fuerzas, haciendo surgir alternativas en lugares donde no se las esperaban, en los rincones y pliegues societales poco controlables por el poder establecido. Es en esos poros que se va tejiendo el plural de discursos de las voces de los que han sido privados de voz, que se van nombrando las cosas innombrables, que se van configurando solidaridades, afirmando posiciones y pensando pautas de acción. La política de los espacios intenta agarrar por sorpresa al tirano o al sentido común, operando una suerte de desplazamiento de los terrenos convencionales de lucha, de formación de identidades sociales, culturales o políticas: habituados al paradigma estatal de la política, y a nociones centradas y cerradas de la totalidad social, los detentadores del poder tienden a esperar las resistencias a su dominio en terrenos establecidos por dicho modo de pensar la "sociedad".

La política de los espacios intenta construir un espacio de lo civil allí donde el acoso trata de estrangular toda autonomía: intenta construir "buenos órdenes" luchando en el interior mismo del poder. En países como Chile, Argentina o Brasil, donde las dictaduras militares lanzaron "ofensivas para desestructurar los espacios institucionales de intercambio y de lucha social, las fuerzas sociales fueron tomadas con la guardia baja y quedaron sin capacidad de respuesta: no conocían otras formas de operar. Pero al poco tiempo se comenzaron a generar respuestas "invisibles": asistencia a misas, homilías y actividades organizadas por los departamentos de pastoral social de la Iglesia; formación de agrupaciones folclóricas, musicales y culturales como modos de nuclear a disidentes sin voz; asistencia a peñas y café-concert, obras de teatro, lecturas de poesías, talleres literarios, etcétera, donde se podía criticar al orden imperante a través de lenguajes altamente metafóricos; formación de circuitos universitarios "*underground*" ante el control del contenido curricular de carreras tales como sociología, filosofía, psicoanálisis, economía política, etcétera, seminarios, grupos de discusión y lectura *ad hoc* desparramados en casas y departamentos para acceder a temas y debates que la formación académica institucional no estaba preparada ni dispuesta a ofrecer. En resumidas cuentas, estas respuestas "invisibles"

constituían intentos por aprovechar espacios "neutrales", activándolos socialmente para intervenir/protestar/ventilar frustraciones ante la ausencia de arenas públicas institucionalizadas que permitiesen hacerlo.

Estas respuestas primitivas conducen a innovaciones y a transformaciones duraderas sólo en la medida que los fenómenos constitutivos de la diversidad nomádica de lo "social" trascienden una existencia que depende de su habilidad para escapar o eludir los cánones de domesticación impuestos por el "buen orden" de la "sociedad". La posibilidad de "hacer sociedad" a partir de tales fenómenos emerge de lo "social" en el momento en que el escape deviene resistencia, vale decir, en el momento en que ya no se conforman tan sólo con eludir el poder para sobrevivir en sus márgenes, y deciden enfrentarlo en luchas que buscan afirmar tanto las identidades o "formas de vida" alternativas como asimismo los espacios u órdenes necesarios para su desenvolvimiento. En otras palabras, es muy cierto que algunas transformaciones pueden ser forjadas a través de un permanente nomadismo en el plano de lo "social", especialmente en lo que respecta a la cultura y al sentido común de una "sociedad"; pero para lograr la permanencia de "colonias" de lo alternativo, en algún momento las pulsiones rebeldes deben conformar saberes estratégicos que animen a nuevas voluntades de poderío para conquistar espacios acotados, para modificar segmentos de "sociedad".

7. Política de los espacios II: política y sociedad.

Es evidente que la forma de hacer sociedad que se desprende de la tesis acerca de la distinción sociedad/lo social se aleja de la tradición heredada del modelo de soberanía estatal de Bodin o Hobbes, de la concepción hegeliana de la totalidad social cerrada y centrada, y de las estrategias de lucha seguidas por la burguesía revolucionaria francesa. Aquí se plantea la posibilidad de pensar luchas democráticas relativamente autónomas entre sí, en luchas acotadas que no dependen de la transformación global del poder en una sociedad como condición previa y necesaria para su factibilidad. Con ello no se pretende negar que las formas de ejercicio del poder en una sociedad tienden a articularse en una matriz general, vale decir, a inscribirse en una codificación estratégica de éste. Tampoco se pretende negar la importancia del referente estatal o de los actores partidarios en la determinación de los contornos de un terreno político. Antes bien, se trata de explorar formas de hacer sociedad -y por qué no, también de hacer política, lo que Lechner denomina producción de nuevos órdenes y sujetos políticos-¹⁹ a partir de una tesis

¹⁹ Lechner, Norbert; "Especificando la política" y "La lucha por el orden" ambos en *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Ediciones Ainavillo, FLACSO, Santiago, 1984.

que conjuga, en cierto modo, a Gramsci y a Foucault, a la guerra de posiciones y a la microfísica del poder. Ello contribuiría a dar un estatuto político a formas de intervención social que se ubican fuera del espacio clásico de la política (Estado, partidos), y que pretenden llevar a cabo transformaciones democráticas bajo el signo de la autonomía, bajo el signo del "nomos" o ley generada por la actividad efectiva de hombres y mujeres.

La política de los espacios, también como forma de hacer política, responde a un elemento fundamental de la "condición postmoderna": la desconfianza hacia proyectos *globales* en torno de la transformación del Estado y la sociedad y, por lo mismo, hacia la *política total* de los movimientos y partidos políticos tradicionales. La reconstrucción de un imaginario para la acción social y política acorde con las demandas de este postmodernismo, conlleva privilegiar lo relativo, los segmentos discontinuos y los espacios acotados antes que lo absoluto, las linealidades continuas y las totalidades omnicomprensivas. Pero también se aprecia una tendencia negativa en la crítica de la política total por parte de los críticos de la modernidad, por los "nuevos sujetos" que se preocupan por la autonomía, la democracia y las "formas de vida" exclusivamente a nivel de "lo microfísico". A modo de conclusión, se pueden mencionar dos cuestiones de fondo que deberán ser tenidas en cuenta para pensar los intentos de refundación de un imaginario colectivo, capaz de promover la reanudación del habla interrumpida entre el espíritu localista de la época actual y los anhelos globalizadores de la conciencia heredada.

Una de estas cuestiones, eminentemente política, es la necesidad de superar los peligros de una veta potencialmente desmovilizadora, como asimismo las trampas resultantes de una desconfianza dogmática hacia los proyectos de transformación global y hacia la política partidaria en general. El riesgo de un cierto nihilismo paralizador de la acción se debería, en gran medida, a incomprensiones resultantes de la forma en que se ha encarado la crítica de valores absolutos o trascendentales y de sistemas cerrados. Toda vez que se caiga en el error de pensar la idea nietzscheana del ocaso de los ídolos como *final catastrófico* de todo valor en vez de una *recomposición* de valores en clave no platónica, no hegeliana y no trascendental, surge el problema del descreimiento en la pertinencia de una obligación supra-personal o en la efectividad de un accionar colectivo. Se trataría de una relativización en exceso, que termine negando toda alternativa social colectiva. Ello debe ser repensado cuidadosamente.

En cuanto a la actitud hacia la política total, el repliegue hacia un cierto "movimiento", hacia una posición de búsqueda de transformaciones locales y de resultados concretos a través de la iniciativa y la participación de los propios interesados en esos cambios, que actúan en grupos pequeños o en núcleos acotados en el interior de movimientos más amplios, ha permitido revalorizar formas de ejercicio de la democra-

cia directa y de la autonomía en el plano de la vida cotidiana. La efectividad de estas acciones ha puesto en evidencia la distancia existente entre la gente común, con sus necesidades y problemas inmediatos, y los profesionales de la política, con sus propuestas y promesas electorales generales y sus acuerdos cupulares. Pero al mismo tiempo, la fragmentación de la acción movimientista plantea el problema de la eficacia de la intervención cuando las transformaciones en consideración son más amplias y requieren un accionar sostenido en el tiempo, lo cual sólo resulta posible si se cuenta con organizaciones complejas dedicadas a la investigación de problemas, a la elaboración de propuestas, a la canalización de demandas y a la conducción de una lucha en forma continúa. Esto, para bien o para mal, significa que la legitimidad del terreno de la acción político-partidaria no debe ser tildada mecánica y dogmáticamente inadmisibles, y que también es inevitable reconocer que en ocasiones, los proyectos de transformación general de una "economía" de poder y dominación -especialmente si se trata de una disyuntiva entre la continuidad de una dictadura y la instauración de una democracia- no son *prima facie* inaceptables por el solo hecho de involucrar al ámbito político-estatal.

Pero este reconocimiento sólo puede ocurrir a condición que la tradición político-partidaria revise y modifique sustancialmente sus propias orientaciones, tanto para ponerse a la altura de los requerimientos de la época como para desmontar la barrera de desconfianza que la aleja de los nuevos sujetos, iniciativas y movimientos sociales. Ello implicaría, entre otras cosas, que ningún proyecto de transformaciones generales puede ser pensado en base a una propuesta monológica, homogenizada por las aspiraciones de un grupo, clase, partido o movimiento que se proclama a sí mismo portador del deseo libertario y conductor de las tareas libertarias del archipiélago de identidades, formas de vida, microclimas de relaciones o modalidades de resistencia a la dominación y la opresión. La utopía racionalista de emancipación humana total a través de un único partido o movimiento, en un único golpe de mano capaz de revolucionar la vida cotidiana, se ve obligada a ceder el paso a un abanico de utopías libertarias locales, que conllevan luchas permanentes y conquistas potencialmente reversibles, cohesionadas en el interior de un proyecto basado en el principio de *articulación* que respete a lo diferente antes que en una *fusión* que reduzca la diferencia a una identidad de lo uno o lo mismo. Se trataría de una política partidaria fundada en una "microfísica de utopías" que imprime un matiz relativizador a las viejas tesis de la política total: esta última, idea-fuerza de vanguardias revolucionarias irritadas por la renuncia de las masas a abrazar sus ideas del milenio emancipador, se desmorona poco a poco a medida que se impugna toda ambición de canalizar o gobernar en forma unidireccional al plural de focos desde donde se generan demandas de reformas parciales, pulsiones contestarias o luchas libertarias. Esto implica, como se puede apreciar, una incorporación de las racionalidades acotadas o saberes especiales al terreno del pensamiento y la acción político-partidaria.

Una voluntad política que acepta esta revisión radical de sus orientaciones debe impulsar las movilizaciones autónomas que se generan en los bolsones y rincones que las pretensiones panópticas de la mirada del poder no logra controlar plenamente, pues es allí donde las nuevas voluntades contestatarias van surgiendo, y al mismo tiempo aprovecha y expande este potencial transformador proponiendo proyectos de articulación horizontal y ofreciéndose como espacio, canal y medio para la continuidad de la lucha.