

Sujetos, comunicación y poder



Por: Lic. Inés Seoane Toimil
Lic. Susana Malacalza
Lic. Alberto Amato

En 1997, Ernesto Laclau visitó la Facultad de Periodismo y Comunicación Social para dictar un seminario y participar del Segundo Congreso Nacional de Facultades de Comunicación Social que se organizó en la ciudad de La Plata. Allí pudimos encontrarnos con el pensamiento de un filósofo argentino radicado en Inglaterra, que está repensando la política y la democracia desde la revisión de las clásicas categorías de la ciencia social.

Para Laclau reflexionar sobre el objeto sociedad, implica buscar las posibilidades de un proyecto social que profundice los discursos emancipatorios y libertarios abiertos por la «revolución democrática» y que evite los aspectos represivos del «imaginario jacobino».

Inés Seoane Toimil, Susana Malacalza y Alberto Amato, tomaron la posta de *Oficios Terrestres* y realizaron esta entrevista que no ha perdido actualidad.

Oficios Terrestres: Para comenzar, nos gustaría que hiciera alguna referencia de su tránsito por la Universidad Nacional de Buenos Aires y los motivos de su posterior radicación en el exterior.

Ernesto Laclau: Durante el período que estuve en la Universidad de Buenos Aires cursé la carrera de Historia, fui ayudante de José Luis Romero que estaba en la cátedra de Estudio Social y una vez que me gradué, conseguí una beca del Consejo Nacional de Investigaciones. En aquel entonces tuve militancia política; fui presidente del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras y representante reformista al Consejo Superior de la Universidad de Buenos Aires, o sea que estuve muy involucrado en toda la actividad de la UBA. Una vez recibido me nombraron profesor contratado de la Universidad Nacional de Tucumán en 1966, en teoría por dos años, pero en junio de ese año se dio el golpe de Estado de Onganía y como mucha otra gente en ese momento, perdí mi cargo. Como consecuencia de ello a fines del '66 fui a trabajar al Instituto Di Tella en Buenos Aires. Allí el director del proyecto de investigación de historia, para el que yo trabajaba, que era el profesor inglés Eric Hobsbawm, me propuso una beca para hacer mi doctorado en Inglaterra. Propuesta que acepté, dado que no se presentaban ma-

yores perspectivas en el país. Bueno, la historia del país se complicó de tal manera que ya no tenía sentido seguir mi carrera de investigador en Buenos Aires.

O.T.: A partir de las visitas que está haciendo a Argentina en los últimos años y del acercamiento a la Facultad de Periodismo y Comunicación Social, ¿qué impresión tiene sobre la situación actual de la universidad argentina?

E.L.: No puedo decir que tenga una impresión completamente formada. Yo creo que la universidad argentina está en una situación compleja. Por un lado, el nivel intelectual de la gente que he encontrado en los seminarios, tanto en la Universidad de La Plata como en la de Buenos Aires, muestra que está tan informada acerca de los temas que yo trabajo como la gente que encuentro en New York, París o Londres. Claramente el nivel intelectual es bueno. Por otro lado, las estructuras universitarias están en proceso de cambio, pero esto es un proceso. El valor de una universidad está dado por el valor de los estudios de postgrado. Los estudios de postgrado en Argentina se están impulsando en algunas universidades, pero esto es algo incipiente. Es difícil decir a esta altura cómo van a evolucionar. El ideal de una universidad es que se organice en torno a la investigación. Esto

significa varias cosas: en primer lugar que se dé prioridad a la investigación básica sobre la investigación aplicada. El centro de una universidad que se valore, debe tener un departamento de máxima excelencia en matemáticas, física y filosofía; disciplinas que no tienen una aplicación práctica inmediata. Si eso no se hace, entonces la universidad pasa a depender de la investigación aplicada y eso no es beneficioso. En torno de ese núcleo de investigación básica tienen que organizarse una cantidad de estudios mucho más aplicados, pero que todavía son de posgrado. Finalmente la enseñanza de grado tiene que estructurarse alrededor de estas actividades centrales. Hay muchas universidades que todavía piensan que la tarea de enseñar a nivel del grado debe ser el 90 por ciento de la actividad universitaria, eso no puede ser. Ninguna universidad que se valore realmente se organiza de esa manera. Por ejemplo, me he enterado que se hacen concursos en los que el 80 por ciento de lo que se evalúa es la capacidad didáctica; lo que principalmente tiene que ser evaluado en los concursos es el plan de investigación del postulante, sus publicaciones, su contribución al desarrollo del saber en su disciplina. Luego la parte didáctica viene por añadidura.

O.T.: Esto es parte del debate hoy, aquí entra el tema de los recursos disponibles, cómo distribuirlos y qué hacer con la inmensa cantidad de alumnos, teniendo en cuenta que por ejemplo la Universidad Nacional de La Plata tiene aproximadamente 50.000 y la de Buenos Aires aun más...

E.L.: Claro, la Universidad de Essex en la que yo trabajo tiene 3.800 alumnos, de los cuales el 40 por ciento son estudiantes de postgrado. No digo que esto deba ser el ideal de organización universitaria para todos los casos; cada universidad debe afrontar sus propios problemas. En el caso de la universidad pública argentina, con su alto número de estudiantes, la tarea es un poco diferente. Lo

que he visto en la Universidad Nacional de La Plata es una preocupación muy grande por organizar los posgrados.

O.T.: Lo que ha sucedido aquí, sobre todo en el área de las ciencias sociales es que en épocas de la dictadura, hubo un fuerte retroceso de la actividad académica. Con el retorno a la democracia se reinicia un proceso para recuperar el nivel de la misma y ponerse al día con los nuevos desafíos. Por otro lado, el debate entre universidad masiva, ingreso irrestricto y calidad académica es una problemática que todavía no se ha encarado plenamente.

E.L.: Yo creo que hay formas de resolver esa cuestión. En primer lugar es importante crear ciclos básicos, dado que la universidad nacional no puede dejar de tomar en consideración lo que se hace a nivel de la escuela secundaria, porque si no se transforman en universidades de élite y ese no es el objetivo. Por ejemplo, el examen de ingreso era muy elitista, la gente que tenía mejor formación era la aceptada. Ahora, si hay un ciclo básico de un año en el cual se dan todas las facilidades para entrar, dentro de las exigencias lógicas de la tónica universitaria, ese problema hasta cierto punto se soluciona. Esto me parece una primera cuestión. La segunda, es que una universidad más o menos masiva tiene que organizarse de otra forma, pero ello no impide que los estudios de posgrado, que van a tener mucho que ver en la formación, sean organizados de una manera eficiente. Al referirme al posgrado hago alusión básicamente a la organización de los programas de doctorado. Las maestrías constituyen una etapa inicial de los posgrados, pero los programas de doctorado son absolutamente necesarios.

O.T.: Nos gustaría que hiciese algunas referencias sobre su participación como profesor invitado al Congreso de Comunicación Social que se realizó en estos días en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata. Sus

ideas en torno a la construcción de nuevos sentidos en la historia y la cuestión de la emancipación, parecen ser temáticas que atraviesan centralmente los procesos de la comunicación...

E.L.: Bueno, debo aclarar que no soy un comunicólogo...

O.T.: Sin embargo, sabemos que algunas tendencias en la disciplina transitan la ilusión de la «posibilidad» de la comunicación, al intentar un fundamento que rija ese proceso, cosa que en extremo sería el anudamiento entre significante y significado. Desde hace unos años se gira más bien sobre los argumentos de las teorías de la recepción y las mediaciones, pero desde la lógica deconstructiva se podrían repensar algunas de estas categorías...

E.L.: Bueno, ese anudamiento no podría ser pensado, salvo que uno fuese un habermasiano. Yo creo que hay una opacidad en todo proceso de comunicación y que todo proceso de comunicación es también un proceso de poder.

Es decir, uno impone un recurso retórico en todo proceso de la comunicación que hace que sea un proceso muy mezclado, es decir, no se transmite simplemente un mensaje, sino que se trata de operar sobre la subjetividad del que lo recibe y eso es inherente al proceso de la comunicación. Pero eso me parece que no es malo porque finalmente uno construye la propia subjetividad y la subjetividad de los otros a partir de esa opacidad que se da en todo proceso de comunicación. En la producción de sentido se supone esta opacidad. Si un mensaje fuese absolutamente transparente estaríamos en presencia de un automatismo difícilmente de ser pensado.

Ahora bien, habrá quienes deducen de la opacidad de este proceso, que el desarrollo de los medios de comunicación es malo porque ellos presuponen, que una cierta virginidad originaria en la comunicación de los agentes está siendo rota y manipulada. Bue-

no, yo no pienso de esa manera justamente porque no hay ninguna comunicación que no tenga una pluralidad de dimensiones y pueda ser pensada sin la presencia de esta opacidad, incluso en este momento en el que estamos hablando y desarrollando distintos procesos metódicos.

O.T.: Una cuestión de interés se refiere a que usted define a lo social como imposible, sin que esto implique desconocer la existencia efectiva de la sociedad; la noción de imposibilidad ¿apunta a vencer la resistencia intelectual, a admitir el carácter indeterminado de lo social, a la permanente emergencia de lo contingente como puro evento, irrepresentable simbólicamente? ¿nos ubica ésto en una ontología distinta de la tradicional o nos aparta de toda ontología?

E.L.: No, nos ubica en una ontología distinta a la tradicional. Estoy en contra de esa tendencia reciente a pensar que uno puede abandonar conceptos que han sido centrales en la tradición filosófica. Lo que es importante es deconstruir esos conceptos. Pero deconstruir esos conceptos significa tomarlos seriamente en consideración y ver como a partir de ellos se pueden establecer caminos distintos. Por ejemplo, para mí es muy importante identificar las antinomias que marcan esos conceptos; pero esas antinomias no tienen que ser -como no han sido en la tradición filosófica de Kant en adelante- razón para abandonarlos, sino para explorar las posibilidades que ellos abren de encaminarse en direcciones nuevas. Por ejemplo, hoy se habla mucho de posmodernidad, pero la noción de posmodernidad puede querer decir una fragmentación sin esperanzas, o bien una fragmentación a partir de la cual una lógica nueva de lo social puede ser pensada; yo estoy más de acuerdo con la segunda posibilidad; alguien como Baudrillard se ubicaría en la primera.

O.T.: ¿Cómo entiende usted entonces la cuestión de la imposibilidad de lo social?

porque también Hobbes pensaba en lo social como imposible.

E.L.: Lo que he entendido por imposibilidad de lo social, es la imposibilidad de que haya un fundamento de lo social que sea coherente y cerrado en sí mismo. Pero a partir de esta noción de que lo social es imposible, se pueden desarrollar muchas prácticas sociales. Por ejemplo, la hegemonía que es central en mi planteo, es una categoría pensable a partir de la imposibilidad de lo social concebida en estos términos. En Hobbes no hay ninguna teoría de la imposibilidad de lo social. Hobbes dice que lo social es imposible al nivel de la sociedad civil, del estado de naturaleza, pero que desde el punto de vista del estado hay posibilidad de una sutura plena de lo social, o sea que éste es un tipo de argumentación distinto.

O.T.: ¿Es decir que esta idea de imposibilidad de lo social es también, de alguna manera, una explicación de la verdadera posibilidad del cambio histórico, en la medida en que si no fuera así, no habría cambio, sino un mero desplazamiento espacial?

E.L.: Por supuesto. Por ejemplo, si consideramos a los althusserianos de *Para leer el capital*, se afirmaba que la formación social, o el modo de producción como núcleo de la formación social, era una totalidad spinoziana, es decir algo de lo que no se podía salir. Esto plantea el problema de cómo se pasa de un modo de producción a otro; y ahí la argumentación era el desnivel de lo social, creado por el desnivel de la lucha de clases. Pero aquí se introduce un factor completamente externo dentro de la argumentación, porque, ¿cómo se explica este desnivel de la lucha de clases sino a partir del modo de producción? O sea de lo que se trata es de introducir al nivel de las totalidades estructurales ese tipo de imposibilidades o desniveles que antes se veían como externos.

O.T.: ¿En qué medida estas ideas, estas lecturas, no cuestionan la noción misma de es-

tructura como categoría válida para dar cuenta de lo social-histórico?

E.L.: Claro que la cuestionan, pero la cuestionan no en el sentido de la tradición sociológica para la cual la gran oposición ha sido entre estructura y agente. No se trata de cuestionar la estructura para volver a la teoría del agente como algo que cierra lo social. De lo que se trata es de plantear la noción de estructura como algo que en sí mismo no tiene el principio de su completud. En la medida en que no hay principio de completud, el punto de partida es una estructura descentrada, entonces una vez que uno tiene una estructura descentrada está más allá de la oposición estructura y agente.

O.T.: Usted ha formulado la emergencia del sujeto como distancia entre la estructura dislocada y la decisión. En tanto dicho sujeto emergente decide y rearticula los elementos de la estructura dislocada, constituiría un espacio mítico que es un principio de lectura e inteligibilidad exterior a la estructura dislocada. ¿No implica esto postular una potencialidad inherente a una cierta dimensión del sujeto para decidir y hacer emerger dicho principio de inteligibilidad que nos aleja de la falta de ser del mismo?

E.L.: Bueno, si uno postulara un sujeto que completa a partir de lo que lee la estructura, evidentemente estaríamos en el problema que vos planteás; pero no es el argumento que yo formulo. Creo que en torno a la cuestión del sujeto, como he tratado de expresar en el seminario de La Plata, ha habido una serie de dificultades. En primer lugar la noción de sujeto ha estado muy ligada a la noción de sujeto trascendental, es decir de un sujeto que es la fuente de la racionalidad, a partir del cual, la racionalidad y todo lo que lo rodea puede ser pensado. Esa es la noción de sujeto que Derrida pone en cuestión básicamente, y consecuentemente y con razón trata de abandonar. Pero hay otra noción de sujeto, que es la noción de sujeto como lugar vacío

dentro de la estructura, que es lo que en la teoría lacaniana es el sujeto de la falta. Una vez que uno tiene esta noción de sujeto, las consecuencias a las que te referías no se darían, porque entonces el sujeto como lugar de la decisión es el sujeto de una decisión que al mismo tiempo lo constituye y lo deconstruye al tomarla. No es que el sujeto tome una decisión, sino que el sujeto se constituye a través de la propia decisión. Hay muchas formas de construir la noción de sujeto que rompen la opción del lado del agente frente a la opción estructural, que finalmente son dos alternativas que llevan a lo mismo. Una vez que la decisión está tomada, la decisión constituye al sujeto que la toma, no es al revés.

O.T.: ¿Se puede pensar esta noción en términos de una circularidad entre el sujeto y la estructura donde se autoconstituyen mutuamente, porque por un lado la estructura constituye al sujeto -no hay ningún sujeto fuera o a priori de la sociedad-, pero al mismo tiempo esa estructura falla y desde ese punto de vista ubica una posibilidad de libertad para la emergencia del sujeto?

E.L.: Es exactamente lo que estoy tratando de plantear. Es decir que hay que ir más allá de la dualidad sujeto-estructura, por las razones que vos señalás.

O.T.: Usted planteó en el seminario de la maestría PLANGESCO, la noción de un sujeto parcialmente barrado. Me parece que J.A. Miller al pensar la estructura desde este mismo lugar, llega a la conclusión de un sujeto determinado por la estructura. En esta sugerencia que usted hace, del sujeto parcialmente o medianamente barrado, ¿se podría suponer que hay algo del orden de la voluntad en la decisión del sujeto?

E.L.: Es la categoría de voluntad lo complicado allí, porque con ella se pretende explicar un punto racional de partida a priori del cual se siguen una serie de acciones. Eso no es lo que ocurre. La decisión es algo que re-

basa a la racionalidad de todo aquel que la toma. Yo no sé exactamente como Miller lo plantearía, pero creo no estaría demasiado en desacuerdo conmigo, porque él ha planteado en su estudio sobre «la sutura», el papel del cero como el que constituye la serie, pero si la serie tuviera un punto de partida estructural, el punto de partida sería el uno y no el cero, entonces de alguna manera parece que está apuntando hacia allí.

O.T.: Castoriadis plantea una potencialidad que estaría mas allá de lo simbólico, que el define como la imaginación radical en el terreno de la psique; y dice que la verdadera antinomia es entre psique y sociedad. La psique que de alguna manera se resiste a salir de su mónada, pero que al mismo tiempo necesita ser socializada para entrar en el mundo humano...

E.L.: Bueno, eso está muy cerca del lacanismo...

O.T.: Desde ese punto de vista, se podría entender que hay una cierta capacidad psíquica de representación más allá de lo simbólico, lo cual significa postular la potencialidad de representación como la posibilidad de poner en escena algo nuevo donde nunca estuvo. ¿Puede establecerse alguna aproximación entre esta línea de pensamiento y su argumento?

E.L.: No sé exactamente -porque no he estudiado esto en detalle-, hasta qué punto puede haber matices que hagan diferente el planteo; pero globalmente marcha en la misma dirección.

O.T.: En la emergencia de lo nuevo, de lo distinto radical, ¿hay para usted una postulación de creación *ex-nihilo*?

E.L.: Exactamente, hay siempre eso. El problema es que la creación *ex-nihilo* en el pensamiento cristiano fue hasta cierto punto traicionada por la idea de que la creación del mundo por Dios, como acto de voluntad, es inescrutable para nosotros pero es comprensible para Dios. O sea que habría algo

en la esencia divina que racionalmente llevaría a este acto de creación. Mientras que en el acto de creación que implica tomar decisiones, no hay este elemento de una racionalidad inescrutable, es una toma de decisión que no obedece a una racionalidad previa y en este sentido es creatio *ex-nihilo*, no solamente desde el punto de vista de lo que es creado sino desde el punto de vista del acto de creación.

O.T.: Usted se ha referido en ocasiones a la creación de nuevos imaginarios sociales o al «imaginario democrático» por ejemplo. ¿Sería posible pensar estos términos en relación a lo que Castoriadis ha conceptualizado como «imaginario efectivo», es decir, aquello que se ha instituido en lo histórico-social?

E.L.: Puede ser, pero eso de nuevo me lleva directamente a la categoría de hegemonía. Habría que ver hasta qué punto Castoriadis ha pensado estas cosas de una manera distinta a la mía, pero no incompatible, o hasta qué punto estas distintas maneras tienen algunas diferencias.

O.T.: Otro tema es el vinculado a los grados de libertad de la decisión. Ud. ha planteado que entre la dislocación de la estructura y el espacio discursivo que se constituye como su principio de lectura y su forma de representación no hay ninguna relación necesaria. Pero por otro lado, para que dicho discurso sea superficie de inscripción de la dislocación, para que sea aceptado como tal por parte de un cierto grupo social, tiene que ser creíble, es decir tiene que responder a principios básicos que informan al grupo. ¿En qué medida esto no acota la exterioridad del nuevo espacio discursivo para que no sea considerado un mero delirio? ¿Cuál es la coexistencia y articulación con los horizontes imaginarios pre-existentes? Y asimismo, ¿en qué medida también es necesario responder a condicionamientos del sustrato natural o necesidades biológicas en el que se apoya toda existencia humana posible?

E.L.: Yo no diría una necesidad biológica concreta. Yo no iría exactamente en esa dirección. En primer lugar no hay un límite biológico. En segundo lugar yo no creo que haya un límite ni siquiera simbólico, si ello significa un simbolismo a priori; lo que hay son diversas formas de estructuración de lo social. Pongamos el caso de la Alemania de los años '20 durante la crisis económica; allí se rompieron muchas formas de simbolismo social y entonces muchas cosas que eran impensables antes pasaron a ser pensables en esas circunstancias. La sociedad siempre tiene un grado relativo de estructuración. Si la sociedad está altamente estructurada, el campo de lo que puede ocurrir, dependiendo de las coyunturas, es más limitado. Si algo choca con las creencias básicas de una sociedad no va a imponerse de ninguna manera. Pero en otras circunstancias la sociedad puede ser más desestructurada, y en ese caso la credibilidad desde muchas soluciones alternativas se incrementa. Pero siempre es un proceso en el cual, aquello que la sociedad es, como conjunto de creencias constituidas, pone un límite a lo que puede ser desarrollado al nivel del horizonte imaginario.

O.T.: En este sentido, ¿cómo plantearía la relación entre pensamiento y verdad dentro de este esquema? ¿desaparece la verdad como problema?

E.L.: Si verdad quiere decir referencia a un punto totalmente exterior al campo discursivo que sería el punto de enfoque a partir del cual uno puede evaluar distintos discursos, claro que no hay verdad. Pero, si la verdad se concibe como un desvelamiento, en el sentido clásico griego de 'aletheia', en este caso siempre hay verdad porque siempre hay algún tipo de traer a la luz cosas que estaban ocultas. Por ejemplo la experiencia psicoanalítica, es un acceso a la verdad, pero es una verdad que es siempre la verdad del sujeto, no es la verdad más allá de toda discusión.

O.T.: ¿Cómo ve la relación entre determi-

nación e indeterminación o entre libertad y necesidad en lo social?; ¿podría precisar el deslizamiento conceptual de la categoría de negatividad y de sujeto desde *Hegemonía y socialismo a Nuevas reflexiones acerca de la revolución de nuestro tiempo*?

E.L.: En *Hegemonía*.... lo que se suponía y sigo sosteniendo es que el antagonismo no es algo interno a lo social, sino que es un límite de lo social. Lo social se constituye como objetividad a partir de los antagonismos, pero los antagonismos son siempre de alguna manera exteriores a lo social. Pero, decir que una dislocación que pone un límite a la objetividad de lo social es un antagonismo, es ya inscribirla dentro de un cierto tipo de discurso que la organiza. Por ejemplo, si digo que tal dislocación ocurre porque el que me ataca es un enemigo, conceptualizarlo como enemigo es ya un principio de organización discursiva, o sea un principio de reintegración de la dislocación al campo de la objetividad social. Lo que después he tratado de demostrar es que la categoría de dislocación es más profunda que la categoría de antagonismo, porque dislocación significa, como lo real en Lacán, un punto límite de la estructura que a priori no tiene ningún vínculo con ella. Por ejemplo, puedo decir que experimento tal tipo de dislocación, o bien porque hay enemigos que se oponen a mí, o porque es una expresión de la ira de Dios, o porque estoy pagando por mis pecados y puedo imaginar muchas formas de organización discursiva de la dislocación. Pero el hecho bruto de la dislocación precede a todos ellos. O sea que el antagonismo sería desde este punto de vista ya un principio de organización discursiva.

O.T.: En cuanto a otros temas del campo de lo político, ¿cómo ve la tensión y contaminación mutua entre el imaginario social de emancipación y democracia y el de la lógica económica del capitalismo, especialmente en la actualidad?

E.L.: No se si hay una lógica económica

del capitalismo, eso creo que es justamente el problema. El capitalismo fue pensado tradicionalmente como una lógica objetiva de lo social, independiente de todo tipo de construcción imaginaria. Pero, ¿qué es pensar desde una lógica del capitalismo?; uno podría decir: la lógica del capitalismo es la lógica de la ganancia, pero la lógica de la ganancia es una lógica que depende de muchas otras lógicas. Por ejemplo, hay un discurso de la información, hay discursos de la contabilidad, hay discursos acerca de la organización del proceso de trabajo, y no hay una sola lógica que esté poniendo a todas ellas juntas. Al mismo tiempo no hay un agente, tal como se pensaba antes a la empresa, que unifica alrededor de sí todas esas lógicas. La empresa misma está penetrada por muchas otras cosas que ocurren a nivel de la sociedad. Lo primero que pondría en cuestión es la idea de una lógica del capitalismo. Si uno piensa al capitalismo de una forma más impresionista, podría pensar que la polución en el ambiente producida por las fábricas sería efecto del capitalismo, pero eso no obedece a una lógica única del capital que esté organizando todo.

O.T.: Además en ese caso se plantean los problemas de desdoblamiento del sujeto, por ejemplo, como empresario y como participante del habitat...

E.L.: Sí, y ahí tenés varios problemas. La gente que está viviendo alrededor de la empresa, empieza a movilizarse contra la fábrica mientras que los obreros que están trabajando en la misma tratan de mantener su fuente de trabajo y toman partido por el empresario frente a las demandas ecológicas. Por consiguiente, visualizar cuáles son los agentes de la lucha anticapitalista resulta enormemente complicado. Hay muchas lógicas del capitalismo que históricamente se han combinado de una manera o de otra. Cuando se dice en la actualidad que los gobiernos no rompen con la lógica del capital, esto no es exactamente cierto, rompen en cierta medida y no en otra.

Hay que analizarlo deconstruyendo cuál fue la lógica capitalista clásica. Por otro lado es verdad que hay fuertes tendencias de los sectores empresariales a imponer su lógica sobre otras lógicas sociales, pero siempre hay una tensión hegemónica cultural.

O.T.: ¿No habría un cierto antagonismo inherente entre capitalismo y democracia?

E.L.: De hecho hay muchos antagonismos en la relación entre capitalismo y democracia, volviendo al ejemplo de la ecología, uno puede encontrar que capitalismo y democracia se oponen en el sentido de que la voluntad de las masas y la lógica de ciertas normas de la lógica empresarial están opuestas unas a las otras y que hay una relación de poder entre las dos; eso sí se puede decir, pero eso no es la lógica del capital.

O.T.: Desde el punto de vista de cierto imaginario respecto de la igualdad, por un lado hay una postulación de que somos ciudadanos y nuestra «doxa» es equivalente, en tanto tales tenemos iguales derechos para las decisiones y la elección de representantes en el sistema político y por otro, convivimos en un sistema económico cuya 'votación' en el mercado es de otra manera. ¿Expresa ésto un antagonismo?

E.L.: Sí, entre ricos y pobres; pero eso no creo que esté necesariamente ligado con una lógica del capital en el sentido referido anteriormente. Por ejemplo, uno puede pensar perfectamente una sociedad en la cual todo el mundo pudiera tener amplio acceso a los bienes y en la cual sin embargo la lógica del capital, en el sentido de la ganancia exigida en los procesos de producción, siguiera incólume. Encontramos muchos sistemas capitalistas, como por ejemplo el escandinavo, en los que el grado de igualdad social y el carácter capitalista de las relaciones de producción van juntos. Es decir que la lucha por la igualdad no pasa necesariamente por la eliminación del capitalismo. Ahora es verdad, por otro lado, que en la medida en que hay

relaciones de producción capitalistas hay momentos de tensión, es decir la tendencia a la ganancia no puede ser detenida por algo interno al capitalismo en sí mismo, sino que debe ser detenida o limitada por otras fuerzas sociales que están operando. Otra cuestión vinculada a este tema es la oposición clásica capitalismo-socialismo. Se decía: el capitalismo es algo que está dominado por la lógica de la ganancia individual, entonces, si el socialismo era lo opuesto, tenía que representar el principio del control social del proceso de producción pero, ¿quién ejerce ese control social? La resolución clásica lo asignaba al estado. Pero el estado tenía que ser el estado de todos. Pero el estado de todos no es algo tan asequible ni tan simple como lo expresaba el siglo XIX. En los hechos fue una burocracia estatal que era tan opresiva como el capitalismo. Si hay una pluralidad de factores sociales que componen este control social de la producción, entonces no puede ser simplemente ese modelo de socialismo.

O.T.: ¿Se puede pensar esta problemática a la luz de los límites de la libertad y el poder -tal como en la dinámica de toda organización social-, es decir, pensar el sistema con sus propios límites independientemente de los contenidos, por ejemplo «democracia», «socialismo»?

E.L.: Sí; por ejemplo, ningún proyecto de democracia radical podría oponerse simplemente a las relaciones del mercado. Suprimirlas totalmente implicaría que el estado tiene el control total del proceso productivo y eso no conduce a una posición democrática radical, sino a lo contrario. Lo que hay que hacer es combinar de alguna manera el principio de mercado con el principio del control social y eso se inscribe en el problema político de nuestro tiempo, ir más allá de la oposición tradicional capitalismo-socialismo...

O.T.: En cuanto al diagnóstico de la situación actual usted ha planteado un cierto optimismo intelectual a partir de no de-

rivar de la fragmentación del mundo contemporáneo la imposibilidad del proyecto emancipatorio. ¿Cómo evalúa las relaciones de fuerza en la lucha hegemónica entre el imaginario democrático y el pensamiento del liberalismo neo-conservador extendido a nivel globalizado?

E.L.: Hay que ver qué es lo que se entiende por neoliberalismo y a qué se lo opone. Si el neoliberalismo se opone a un estado keynesiano clásico, evidentemente el triunfo histórico es del neoliberalismo. Pero el neoliberalismo también presupone un alto grado de intervención estatal. Por ejemplo, el thatcherismo en Inglaterra ha sido uno de los regímenes más intervencionista al nivel económico. Mucho más que otras formas de 'Estado del Bienestar'. Me parece que dentro del neoliberalismo hay que distinguir las formas histórico-políticas que lo han implementado, por ejemplo el reganismo, el thatcherismo, el menemismo y es necesario, incluso aceptando ciertas posiciones estructurales del proyecto neoliberal en lo político. Por ejemplo, ya no se puede negar la importancia de la inversión extranjera. En Sudáfrica la primera cosa que trata de hacer Mandela, es atraer capitales extranjeros. De otro lado, no es cierto que el costo social que las formas históricas del neoliberalismo han implicado sean necesarias. No es necesario llegar a políticas sociales como las del thatcherismo para imponer algunas de las reformas estructurales que éste impuso y no es necesario pagar el costo social que el menemismo ha creado para la Argentina a los efectos de conseguir un plan de estabilidad. Lo que me parece importante es no tomar al neoliberalismo como un modelo absolutamente puro y homogéneo, sino ver toda la variedad de posibilidades que a partir de ciertos cambios estructurales -que además no están bien definidos- son posibles. Por ejemplo, Tony Blair en Inglaterra está tratando de hacer una política mucho más reivindicativa en lo social y sin embargo no cuestiona algu-

nos cambios que el neoliberalismo ha impuesto.

O.T.: ¿Habría que superar la oposición estatismo o libre mercado e ir a un concepto de lo público distinto?

E.L.: Sí, me parece muy importante además el problema del control social. Uno puede tener una economía de mercado, pero ésta tiene que ser controlada por quienes participan en él, por ejemplo las organizaciones de consumidores, tener una forma de gestión social que es socializada, no en el sentido de que el estado tenga un papel único, sino que todos aquellos que estén interesados en el proceso de producción tengan algo que decir en ese campo. Esa es una forma de democratizar la sociedad.

O.T.: La democracia radical que usted plantea como proyecto implica un horizonte imaginario, ¿qué distancia hay entre su formulación de una construcción pragmática de la hegemonía y la noción de democracia entendida como mero procedimiento?

E.L.: Nunca supe muy bien lo que es la noción de democracia entendida como mero procedimiento. El procedimentalismo es un minimalismo democrático solamente en apariencia, puesto que ¿por qué aceptar tales procedimientos más que otros? porque hay ciertas ideas sustantivas acerca de la sociedad que todo el mundo está aceptando y allí es donde vienen las dificultades. Considero la democracia radical como la extensión del principio de igualdad en esferas crecientes de la relación social, lo cual significa que la democracia social no es un modelo de sociedad y no postularía simplemente «la» democracia radical como tal. La democracia radical empezó en el campo de la ciudadanía con la Revolución Francesa, se extiende a las relaciones económicas con los socialismos y luego a otros niveles de relaciones sociales con todos los movimientos del presente, como el antirracismo, el movimiento gay, el feminismo, etc. y simplemente democracia radi-

cal es extensión del principio de igualdad. Pero no hay ninguna sociedad que pueda ser solamente organizada a partir del principio de igualdad sino que también tiene que haber un principio institucional de la diferencia. Esos dos principios, de alguna manera, deben encontrar un punto de equilibrio y aquí es donde ubico la cuestión de la hegemonía. Hegemonizar significa absorber cadenas de equivalencias y no un sistema de diferencias.

O.T.: Usted postuló una cierta preferencia por lo liberal, lo democrático y lo socialista: ¿cómo plantearía la articulación entre ellos?

E.L.: Hay que trabajar los conceptos de lo liberal y lo democrático. Liberalismo y democracia fueron dos principios concretamente separados el uno del otro, incluso antagónicos uno con el otro. A principios del siglo XIX en Europa la democracia era un término de insulto, porque lo democrático significaba el gobierno de la turba. El jacobinismo era la imagen de lo democrático mientras que el liberalismo con la división de poderes y el sistema parlamentario era algo en principio perfectamente conservador. Uno podía tener la democracia plebiscitaria en Francia o el sistema parlamentario inglés antes de 1832 que eran perfectamente liberales y sin embargo no eran democráticos en ningún sentido posible del término. Lo que ocurre es que en la Europa del siglo XIX empieza cada vez más una fusión entre el principio democrático del gobierno de los de abajo y el principio liberal de la organización institucional sobre la base de la no concentración del poder político en un solo punto, al punto que hoy día se habla de lo liberal y lo democrático como si fuera la misma cosa. En América Latina lo liberal y lo democrático nunca se fusionaron perfectamente porque el liberalismo fue la ideología de las oligarquías durante un largo período y esas oligarquías eran muy elitistas y no eran democráticas de ninguna manera. Cuando el momento democrático emerge es con los populismos, generalmente militares y

se presentan como formalmente antiliberales. En América Latina ese proceso de interacción entre lo liberal y lo democrático tomó muchísimo más tiempo y dio lugar a diferentes combinaciones no ortodoxas. En Argentina, solamente desde 1983, liberalismo y democracia se ubican juntos, porque antes teníamos un liberalismo oligárquico y democracia en el sentido del gobierno de los de abajo por el peronismo que no era liberal en ningún aspecto. Solamente en los últimos 20 años, como consecuencia de la dictadura que golpeó duro a los dos sectores, los dos principios empiezan a ponerse juntos. Si hoy tenemos un sistema político crecientemente viable en Argentina es porque los gobiernos pueden sucederse uno al otro, antes de eso, o bien estaba el peronismo en el poder y entonces nadie podía ganar una elección más que ellos, o bien estaban los otros y entonces todas las elecciones eran fraude; es decir que evidentemente el sistema político no era viable. Hoy día me parece que las cosas empiezan a cambiar porque la sucesión de gobiernos de signo diferente es posible en el país.

O.T.: ¿Cómo incluye «lo socialista»?

E.L.: Siempre he pensado que lo socialista es simplemente uno de los componentes de la revolución democrática. He planteado que la revolución democrática es como un arco, empezó siendo restringida al espacio público de la ciudadanía con la Revolución Francesa, después se expande a las relaciones económicas con el socialismo y luego a otros sectores. El socialismo, es decir el principio de la igualdad en términos de las desigualdades respecto a la riqueza, es un componente de la revolución democrática, o sea que el socialismo no es simplemente algo separado de todas las otras reivindicaciones como las ideologías leninistas planteaban. Me considero socialista como parte de un proceso más amplio como la igualdad entre los sexos, la igualdad entre diferentes opciones sexuales, la igualdad racial; o sea que es en el sentido

de ser un demócrata radical que me considero también socialista, y eso no implica necesariamente que esté por la nacionalización y estatización de todo.

O.T.: ¿Qué impresión se lleva de Argentina?

E.L.: Soy en parte optimista y en parte pesimista. Soy optimista en el sentido de que hay ciertos aspectos, por ejemplo la libertad de prensa, la libertad de expresión, que se han consolidado en el país. Al mismo tiempo y, por las cosas que decía antes, estamos trabajosamente elaborando un sistema político más viable que antes. Por otro lado, todo ese proceso ha sido con un costo social inmenso. Los desniveles entre la pobreza y la riqueza que existen en la Argentina producen ciertas limitaciones a las libertades públicas. Cuando uno ve la policía dentro de mafias actuando a distintos niveles de la sociedad, eso preocupa enormemente. ¿Vamos a salir de ese sitio o no?, esa es la gran cuestión, pero definitivamente la batalla está empeñada y no está perdida.