

del

el futuro



Más allá del populismo y del neoliberalismo

Desafíos para la construcción política del futuro

Leonardo G. Rodríguez Zoya



Más allá del populismo y del neoliberalismo

Desafíos para la construcción
política del futuro

Leonardo G. Rodríguez Zoya



Comunidad Editora
Latinoamericana



CONICET



Comunidad de
Pensamiento
Complejo

Rodríguez Zoya, Leonardo Gabriel

Más allá del populismo y del neoliberalismo : desafíos para la construcción política del futuro / Leonardo Gabriel Rodríguez Zoya. - 1a ed. - Castelar : Malki Suyana & Comunidad Editora Latinoamericana, 2016.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-45216-6-8

1. Filosofía Política. 2. Neoliberalismo. 3. Populismo. I. Título.

CDD 320.01



Esta obra está protegida por una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 2.5 Argentina.

Más información en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Usted es libre de compartir, copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra, hacer obras derivadas bajo las siguientes condiciones:

	Atribución — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).
	No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
	Compartir bajo la Misma Licencia — Si altera o transforma esta obra, o genera una obra derivada, sólo puede distribuir la obra generada bajo una licencia idéntica a ésta.

ÍNDICE

PARTE 1. MÁS ALLÁ DEL POPULISMO Y DEL NEOLIBERALISMO

1. Notas para una filosofía política constructiva.	5
2. Problematización de la tríada complejidad, comunicación y política.....	14
2.1. Problematización de la política	14
2.2. Problematización de la comunicación	18
2.3. Problematización de la complejidad.....	26
3. Problematización de la racionalidad de gobierno populista y neoliberal	29
3.1. ¿Qué es una racionalidad de gobierno?	29
3.2. La racionalidad neoliberal	32
3.3. La racionalidad populista	38
3.4. Contrapuntos	44
4. El paradigma de la complejidad como ethos emergente.....	53

PARTE 2. MATERIALES GRAFICOS

Parte 1. Más allá del populismo y del neoliberalismo

Desafíos para la construcción política del futuro

Dr. Leonardo G. Rodríguez Zoya¹
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

1. Notas para una filosofía política constructiva².

Bueno, muchas gracias. Muchas gracias por esta hermosa presentación. Bienvenidos. Bienvenidos a todos. Y gracias por haberme convocado, invitado aquí. Realmente lo digo con el corazón. Para mí es una alegría muy grande volver siempre a Santiago del Estero. Me emociono fácil a veces porque le tengo un gran cariño a nuestro norte grande porque mi abuela era de los pagos norteños. Mi abuela era

¹ Transcripción de la conferencia pronunciada por el profesor Dr. Leonardo G. Rodríguez Zoya, el viernes 12 de agosto de 2016, organizada por el Centro de Estudios Interdisciplinarios de Sistemas y Pensamiento Complejo de la Universidad Nacional de Santiago del Estero.

² El número de diapositivas indicadas entre paréntesis referencian las diapositivas de la presentación en que se basó la conferencia y que el lector encontrará en el segundo capítulo de este libro.

de San Antonio de los Cobres en Salta. Y se fue muy joven para Buenos Aires y después ya no volvió a su pueblo. Y casi nadie de mi familia volvió. Volvió una vez con mi abuelo. Nunca perdió como ese vínculo con la tierra. Y yo me crié con mi familia con ella en su casa cuando era pequeño allá en Castelar, en Buenos Aires. Y fue recién después de que ella falleció que... Me gusta mucho viajar en bicicleta y estar en contacto con la naturaleza, hice un viaje en bicicleta hasta volver al pueblo de mi abuela. Todo el norte para mí forma parte de mi vida. Así que siempre que vuelvo acá realmente estoy muy feliz. Y siempre he sido acogido con mucho amor y mucho cariño y es algo que valoro mucho. Así que gracias a ustedes también por invitarme y por estar aquí. Como dijo Paqui el título de esta conferencia es “Complejidad, comunicación y política”. Y en realidad tengo que agradecerle también a Paquita el tema, el horizonte, el problema de esta conferencia, porque fue ella la que me provocó y me dijo “bueno, ya que venís por la maestría, ¿no querés dar una conferencia? Estaría bueno algo de esto”. Y yo dije “guau, qué bueno, sí, fantástico”. Y en parte le estoy agradecido por esa provocación porque esa provocación me ha permitido tratar de integrar y de sistematizar algunas ideas, algunos pensamientos en los

que venía trabajando y son los que hoy quiero compartir con ustedes. Problematizar la idea de complejidad, comunicación y política, sobre todo para tratar de pensar juntos el problema de la comprensión entre los seres humanos y de la construcción de futuro. Que en definitiva creo que es ese uno de los problemas fundamentales que enfrentamos. ¿Qué es lo que voy a tratar hacer aquí? Bueno, yo diría que no pretendo transmitir el contenido de ninguna teoría, investigación o nada acabado. Sino más bien lo que quería hacer, era presentar esto como una suerte de notas. De notas. De notas borrador si ustedes quieren. Esquemas de pensamiento para compartir con ustedes para una filosofía política constructiva. La idea de una filosofía constructiva la retomo e iré nombrando algunos pensadores que creo que nos pueden ayudar a pensar. Una filosofía constructiva es una idea de un gran científico argentino que falleció ya, Oscar Varsavsky. Uno de los científicos de la generación dorada de la ciencia argentina de los años '60 y '70. Entre otras cosas de Varsavsky fue uno de los pioneros del uso de simulación en ciencias sociales. Y bueno, trabajó con esta idea de filosofía constructiva que les voy a hablar un poco. Y sobre todo fue en su última conferencia en vida exiliado en la Universidad Central de Venezuela, donde dejó también

unas esquelas. Ideas para una filosofía constructiva. Y yo quiero de alguna manera proponerles inscribirnos o pensar a través de los pensadores que nos precedieron y que pueden ayudarnos a pensar nuestro presente. Entonces a partir de esta idea de Varsavsky de la filosofía constructiva, lo que quisiera es tratar de problematizar nuestro presente. De tomar la actualidad de nuestro presente como un problema que tenemos que pensar. Y tratar de pensar críticamente la complejidad de este presente, de lo que somos. Y de alguna manera plantearles dos preguntas. ¿No? Cómo hemos llegado a ser esto que somos. Y qué podemos ser en el futuro. Eso es lo que abre el espacio de reflexión, el enfoque constructivo y la problemática de la construcción de futuro en la vida individual y social. Entonces a continuación les voy a hacer una presentación muy sintética y un resumen de lo que espero poder desarrollar, de los pensamientos que espero poder compartir con ustedes. Bueno, digamos que lo que quisiera hacer en primer lugar es tratar de problematizar esta tríada, estos tres conceptos. El de complejidad, comunicación y política. Pero definiría primero en un sentido negativo qué es lo que no voy a hacer. Uno podría decir hablamos de complejidad, de pensamientos complejos, sistemas complejos. Un campo

fabuloso y muy interesante. Y uno podría decir bueno, cómo nos sirve esto para pensar la complejidad de la política y la complejidad de la comunicación, o la complejidad de la comunicación política. Las campañas electorales, en los sistemas de partidos. Todo eso puede ser muy interesante. No digo que no sea un tema válido. Pero no voy a hacer eso aquí. Más bien lo que yo quería hacer a partir de la idea de comunicación, complejidad y política, es problematizar lo que podríamos llamar las racionalidades de gobierno. Es un concepto que aporta un pensador francés, un filósofo francés, Michel Foucault, que luego vamos a puntualizar. Y fundamentalmente problematizar las racionalidades de gobierno para pensar la complejidad de lo que podríamos considerar las dos racionalidades de gobierno más importantes en nuestro mundo contemporáneo. Tratar de pensar y establecer una crítica al populismo y al neoliberalismo como racionalidades de gobierno. Para tratar de pensar, o por lo menos problematizar la posibilidad de construir una racionalidad política alternativa al populismo y al neoliberalismo. Y aquí, ¿y esto por qué lo hacemos? ¿Por un divertimento académico, filosófico? ¿Un divertimento, solamente una finalidad academicista? No. Retomando el enfoque de Varsavsky, pensar constructivamente estas

racionalidades de gobierno que forman parte de la actualidad de nuestro presente, tiene que ver también con imaginar alternativas posibles de nuestra vida futura en comunidad. Y por lo tanto entonces en un sentido filosófico o epistemológico más profundo, lo que yo quisiera hacer es inscribir esta problemática de las racionalidades de gobierno en un problema mayor. Y ese problema mayor lo podríamos pensar como la relación entre el pensamiento y la realidad, entre el pensamiento y el mundo. No como entidades discretas y separadas, sino en un bucle recursivo. Es decir, cómo nuestro pensamiento construye y organiza la experiencia de eso que llamamos mundo, que está ahí afuera. Pero al mismo tiempo cómo ese mundo influye y condiciona en el modo en que pensamos. Es decir, salirnos si ustedes quieren de esa dualidad, de ese dualismo moderno de que hay un sujeto por un lado y un objeto por el otro. Y tratar de pensar y problematizar la historia, los procesos. No ya del sujeto como una cosa constituida, ni del objeto como algo que ya existe. Sino más bien pensar los procesos de subjetivación y de objetivación. Es decir, cómo nos hemos convertido en esto que somos hoy. En la ciencia, en la cultura, en la sociedad, en la política. Es decir, trazar esa relación mutuamente constitutiva entre cómo organizamos el

pensamiento, cómo se organiza la mente y cómo se organiza la realidad en un sentido epocal, civilizatorio, filosófico. Se trata de pensar en una historia del pensamiento, en una historia de la racionalidad como un proceso correlativo y constitutivo a la constitución y a la historia de nuestro sistema mundo occidental capitalista. Y es eso en parte lo que Edgar Morin llama el problema del paradigma. Pensar el problema del paradigma en nuestras sociedades como lo plantea Morin, es pensar este núcleo entre pensamiento y realidad. Ese es el marco político filosófico más amplio en donde yo quisiera inscribir la reflexión sobre las racionalidades de gobierno. Como formando parte de sistemas de pensamiento y la relación de este modo entre cómo pensamos y cómo construimos formas de vida colectiva y comunidad. Y es ahí entonces donde de alguna manera propongo o intento inscribir parte de mi trabajo, en el legado de Oscar Varsavsky y de otros también y regenerar ese enfoque constructivo. Porque Oscar creo que hacía una pregunta que nos continúa interpelando a todos nosotros hoy en nuestro presente. La pregunta fundamental que hacía Varsavsky era la siguiente. Se preguntaba por un lado ¿cómo es el mundo en que vivimos? Y por otro lado ¿cómo es el mundo que deseamos o el mundo en el que desearíamos vivir? Y no

entendamos por mundo simplemente esto de estar en el mundo entendido como nuestra sociedad, como el sistema social o como la civilización, pero mundo también son las experiencias prácticas cotidianas de las esferas en las que pensamos y actuamos. Mundo también lo que hacemos en la universidad, lo que hacemos en nuestro trabajo de intervención comunitaria o en los ámbitos que sea. Entonces la pregunta de Oscar creo que tiene plena vigencia. ¿Cómo es el mundo actual? ¿Cómo es el mundo que deseamos? Y la pregunta crucial. ¿Cómo pasamos del mundo actual al mundo que deseamos? Y esto creo que lleva a pensar y a problematizar cuestiones de distinta índole. La pregunta por cómo es ese mundo que vivimos, nos confronta un poco a lo que en el lenguaje de Foucault, Foucault habla de elaborar un diagnóstico en presente. Elaborar un diagnóstico en presente es problematizar la actualidad del hoy, del ahora, de lo que estamos siendo. Y pensar el mundo que deseamos, y esta es una categoría que voy a tratar de proponerles y desarrollar, es pensar en nuestro futuro deseable. Es pensar en el porvenir. Es pensar en esa historia que va a acontecer y que podemos construir. Y la pregunta por el cómo pasamos de uno a otro, tiene que ver con tratar de pensar y problematizar las prácticas y las estrategias que movilizamos día a día para

construir eso. Y creo que el pensamiento complejo y la ciencia de la complejidad nos ayudan a pensar estos problemas, no ya desde la certidumbre de la racionalidad moderna sino justamente abiertos a esa complejidad y a esa incertidumbre. Entonces este es el horizonte, el horizonte de reflexión que yo quiero proponerles. Y para eso voy a tratar de dar puntadas, de trazar un cuadro lo más breve y sintético posible en torno a tres ejes. El primer eje tiene que ver con tratar de problematizar esa tríada. La de la complejidad, la comunicación y la política. Obviamente que hay decenas de teorías y de filosofías que podemos tomar para pensar eso. Pero dar algunas puntadas en torno a algunos nudos estratégicos. En segundo lugar, problematizar esta idea de racionalidad de gobierno y dar también algunas pinceladas acerca de qué es el populismo y qué es el neoliberalismo como racionalidades de gobierno. Y finalmente entonces inscribir esas racionalidades en el marco de lo que podríamos llamar una crisis paradigmática en nuestra civilización. Es decir, una crisis de nuestro sistema mundo y una crisis del sistema del pensamiento moderno para ver allí las posibilidades de construir esa racionalidad política alternativa. ¿De acuerdo? Esa es más o menos la pincelada y el camino que vamos a tratar de construir o de construir algunas

herramientas que nos ayuden a pensar esto aunque son notas borradores que tenemos que continuar reflexionando.

2. Problematización de la tríada complejidad, comunicación y política

Comencemos entonces por la primera tríada. La tríada complejidad, comunicación y política. Más que pensar estos términos como conceptos a ser definidos en el marco de tal o cual teoría con perspectiva filosófica, yo creo que es interesante pensar estos conceptos como términos que aluden a partes fundamentales de nuestra experiencia humana en el mundo. Y por lo tanto, podemos problematizar la idea de comunicación y complejidad en torno a lo que significan como focos o campos de experiencias prácticos en los que actuamos y estamos involucrados.

2.1. Problematización de la política

Entonces vamos a comenzar primero por la idea de política. Luego comunicación. Y luego por la idea de complejidad. Sin pretender agotar el asunto, yo diría que problematizar la política implica por lo menos problematizar tres cuestiones. No son las únicas. Pero en

primer lugar, creo que la política... Y acá es donde van a ver que estoy tratando de pensar la política en los términos menos institucionales. No en términos de los partidos, del Estado, de las competencias electorales. Sin duda todo eso es también interesante y enormemente complejo sino en un sentido por ahí más básico y fundamental. Creo que la política en un primer sentido tiene que ver con lo que podríamos llamar el problema de la comunidad. O si ustedes quieren, el hecho o la experiencia de estar juntos en el mundo. De que habitamos este mundo juntos, con otros, estamos aquí y ahora, compartimos esta tierra. Estamos. Somos. Hay una comunidad. Después habrá que ver cómo es concebida esa comunidad. Pero estamos aquí con otros en el mundo. Y este es nuestro mundo. Muy bien. Una vez que aparece esta idea de experiencia juntos en comunidad, creo que indisolublemente esa idea de comunidad y de la política, se plantea el problema del futuro. El problema del futuro es constitutivo de la política. O sea, nuestra vida política, o nuestra existencia política como seres humanos, tiene que ver en parte con decir... Una vez que reconocemos esa experiencia juntos cómo queremos que sea esa comunidad como forma de vida, como forma de estar aquí con otros. Cómo queremos que sea en el futuro. Esa comunidad puede ser el planeta

Tierra, la sociedad argentina, la comunidad académica de la UNSE en Santiago del Estero, o lo que ustedes quieran. La pregunta política como pregunta existencial que atraviesa y atraviesa la vida tiene que ver fundamentalmente con pensar y problematizar el futuro. Y el problema del futuro en parte es el problema de los fines. El problema de los fines. O sea, hablar de futuro es hablar de finalidades. Si tuviésemos que poner en una suerte de eslogan muy breve qué es la política, podríamos decir la política es fundamentalmente deliberar sobre los fines. Deliberar sobre eso que queremos alcanzar. Evidentemente lo que hoy llamamos presente, ese aquí y ahora que estamos, en algún momento antes en el tiempo fue futuro, otros presentes distintos al actual podrían haber tenido lugar si otras cosas hubiesen sucedido. Y la misma reflexión cuenta entonces para pensar la idea de futuro. Aquello que llamamos futuro va a ser algún día presente. Pero la idea más rica es que no hay un único futuro. Hay una variedad de futuros. Una gama de alternativas. El asunto es cuál de todos esos futuros posibles es el futuro deseable y cómo incrementar la probabilidad de que acontezca el futuro que deseamos. El futuro deseable si ustedes quieren, la categoría de deseo, es fundamental porque es una brecha, un puente que conecta nuestro

presente con nuestro futuro, lo actual con lo potencial, lo que somos con lo que podemos ser. Y por lo tanto esa idea de futuro deseable nos lleva a hablar de esas finalidades. Y si ese futuro deseable implica la referencia a ciertos fines, entonces podemos preguntarnos ¿deseables para quién? ¿Para quién el futuro es deseable? ¿Todos tienen el mismo futuro deseable? No. Sin duda que no. Y por lo tanto ese futuro deseable, esas finalidades remiten necesariamente a juicios de valor. Son elecciones éticas. Valoramos esto como deseable, o este determinado fin, en relación con este otro. Por lo tanto, la política así pensada no la podemos separar de la ética. La idea de futuro deseable es tanto un concepto político como un concepto ético. Y en tercer lugar, esta idea de comunidad y de futuro, la podríamos conectar con el problema del gobierno. No gobierno entendido como habitualmente lo entendemos. Decimos gobierno y pensamos las autoridades políticas del Estado. Así se entiende habitualmente gobierno. No quiero decir que eso no sea un sentido de gobierno. Claramente lo es. Sino que es otro sentido de gobierno que tiene que ver más con la etimología de la palabra gobierno, gobernalle que era el arte de conducir los barcos, de timonear una embarcación. Y es ese sentido de gobierno como gobernalle el que aparece en la obra de dos

pensadores. Uno es Michel Foucault. Que piensa justamente el gobierno como esas prácticas, tecnologías o artes de conducción de las conductas. Y en ese mismo sentido lo entiende otro pensador muy interesante, que es un teórico chileno, ya fallecido, de la planificación, que fue Carlos Matus. Dice el gobierno es fundamentalmente una práctica o una estrategia para conducir un proceso social. Gobernar es conducir. Gobernar es conducir. Conducir, orientar la conducta de los otros hacia esas finalidades estratégicas. Por lo tanto esa dimensión del gobierno situada a nivel de las prácticas de lo que hacemos, tiene que ver con el ejercicio de poder. No como una cosa que está allá arriba, sino como algo que está acá entre nosotros todo el tiempo. Esa dimensión de poder que organiza esas comunidades, esa experiencia de estar juntos. Y tiene que ver también con las estrategias. Las estrategias que movilizamos para construir esos futuros deseables. Sin pretender agotar el asunto, creo que la idea de comunidad, de futuro y de gobierno, nos permiten empezar a pensar o problematizar cierta complejidad, cierta complejidad en la política.

2.2. Problematización de la comunicación

Vayamos entonces ahora, muñidos de estas ideas a la cuestión de la comunicación. También quiero proponerles una tríada. La cuestión de la comunicación como problema o como experiencia humana, creo que está íntimamente ligado al problema de la comprensión. Es decir, a la posibilidad de entendernos con un otro. Los que vienen de filosofía, si ustedes quieren, es un sentido más habermasiano. O sea, cómo sino a través de la comunicación con el otro yo puedo entenderme sobre algo que hay en el mundo o que hay que hacer en el mundo. Imaginemos nuestra humanidad sin lenguaje. ¿Qué sería de nosotros sin el lenguaje? No podríamos pensar en la constitución misma de la humanidad sin ese lenguaje, sin esa posibilidad de hablar. Por lo tanto, la idea de comunicación nos lleva o nos conecta a esa idea de práctica lingüística. Hablar como práctica, como acción. Lingüística. No solamente lingüística. Puede ser una práctica musical, o un lenguaje no verbal. Múltiples lenguajes. Primordialmente lingüística, pero que puede haber otros lenguajes. La idea de que la comunicación en segundo lugar, es un proceso dialógico. ¿Qué quiere decir esto? Primero que es un proceso que se da en el tiempo. Estoy hablando y el tiempo va transcurriendo. La comunicación se da en el tiempo. Implica un proceso.

Implica un proceso dialógico. Dialógico viene de diálogo. Pero viene también... Es lo opuesto al monólogo. En el monólogo es uno solo el que habla. La comunicación presupone un diálogo. La comunicación presupone un otro. Incluso cuando escribimos presuponemos a un otro virtual. Esto fue teorizado en el campo de la lingüística por ejemplo por Mijaíl Bajtin, y la problemática dialógica del lenguaje, entre otros. Pero también ver la experiencia de la comunicación como el terreno en donde se constituye nuestra intersubjetividad. Esto es muy interesante creo yo. Por ejemplo, desarrollos en los estudios, en el campo de la psicología cognitiva, han estudiado lo que se llama la intersubjetividad primaria y secundaria. Cómo se constituye la subjetividad del bebé antes de la adquisición del lenguaje hablado. Y ahí hay mucha gente que viene del campo de la antropología y la filosofía de la música que habla por ejemplo de la musicalidad comunicativa. Cómo la subjetividad del bebé se construye musicalmente con el diálogo, por los sonidos entre la madre el niño antes de la adquisición del lenguaje. Fabuloso. Fabuloso. Pensar no ya que el sujeto, ni la subjetividad, ni la subjetivación, sino cómo nos constituimos intersubjetivamente. O estudios por ejemplo en el campo de la antropogénesis. Cómo ha sido ese

maravilloso proceso a partir de esa primera célula viva. Cómo llegamos de la célula al Homo Sapiens y a la complejidad de nuestro cerebro. Cómo sin anular la naturaleza la humanidad construyó al mismo tiempo cultura para pensar esa naturaleza y esa cultura. Bueno, algunas hipótesis tienen que ver con esto también. En algunos casos, por ejemplo con las prácticas mortuorias. ¿Qué es lo que distingue al animal del hombre? Difícil de decir. ¿El lenguaje, el pensamiento, la racionalidad? Bueno, algunas hipótesis en los estudio prehistóricos dicen que tienen que ver con las prácticas mortuorias. Los neandertal fueron los primeros en enterrar a sus muertos. Ningún otro animal en la naturaleza entierra a sus muertos. Y enterrar a un muerto implica el reconocimiento del otro ausente. El otro yo. Ahí hay un vínculo intersubjetivo. El otro ausente me permite afirmarme como sujeto en este mundo. Y la comunicación está ligada creo en parte a estas cuestiones. La comprensión, la cuestión dialógica y la intersubjetividad. Creo que otra idea importante para pensar es la relación entre comunicación y discurso. Temas que se solapan y hasta se usan como sinónimos. ¿Es lo mismo comunicar que construir un discurso o que los discursos que circulan en una sociedad? Posiblemente no. Y quizás esta distinción entre la comunicación y el

discurso, pueda pensarse como el paso de la comunicación a la argumentación. Hay discurso cuando empezamos a discrepar sobre algo en el mundo o sobre algo que dice el otro. Y entonces nos vemos en la necesidad de argumentar. Surge una controversia. ¿Por qué decís esto? ¿Qué pensás de esto? No, yo pienso otra cosa. Pasamos de la comunicación al discurso. Eso tiene que ver en parte con la raíz etimológica de la palabra dialéctica como aparecía en los filósofos presocráticos. Incluso en Aristóteles. Dialéctica, decía Alfredo **¿...?** (31.57), es un filósofo argentino viene del verbo dialegomai. Y dialegomai quiere decir diálogo y contraposición argumental. Lo cual ya plantea cuestiones interesantes. Dialogamos cuando hay controversias. Y para que ese discurso se dé, tiene que haber argumentos en un proceso dialógico y tiene que haber un otro. Si sacamos ese otro el discurso se complica, o no sabemos si estaríamos en ese terreno estrictamente de lo discursivo. Por último, el problema del sentido. Nuestro mundo es un mundo con sentido. O sea, las cosas significan para nosotros experiencia, las realidades. ¿Cómo se construye el sentido? La significación de lo que es el mundo. En la vida, en la sociedad, en la cultura, en la ciencia. Cómo surge ese sentido del no sentido sino a través de lo que

hacemos, de lo que decimos. Y creo que aquí hay que pensar el sentido no simplemente como la construcción de esos campos de significación sino también vinculado a la cuestión de poder. Hoy yo les evocaba en el curso la figura de un lingüista ruso que decía bueno, la palabra es la lucha por el poder, la lucha ideológica, la lucha por el sentido. ¿Qué es lo que significa democracia, libertad, política? Darle sentido a nuestro mundo es luchar por el sentido y eso lleva a pensar esa dimensión del poder. Cómo nos constituimos como sujeto en relación al lenguaje, al discurso, a la comunicación. Cómo esos sentidos que circulan por la sociedad están inscriptos ¿no? El concepto que viene de la lingüística, que usa por ejemplo Eliseo Verón es una red infinita, una semiosis social infinita que es la relación entre el sentido y el poder en la sociedad. Pero también si ustedes quieren, cómo a través de la comunicación, del discurso y la construcción del sentido, establecemos una relación con la verdad. Cómo construimos verdad a través del sentido. Y entonces quisiera darles unas pistas que nos van a servir para pensar el problema de las racionalidades políticas, vinculadas a la cuestión del sentido. Y les pongo dos ejemplos muy breves simplemente como prolegómeno importante para comprender lo que voy a decir luego. Uno es algo que

posiblemente muchos de ustedes escucharon, el modelo clásico de la lingüística de Saussure. Un signo lingüístico, la palabra, poder, democracia, en realidad es la unión de dos cosas, de un significante y de un significado. Cada palabra, poder, democracia, neoliberalismo, populismo, libertad, ciencia, es la unión de esas dos cosas. El significante es lo que se llama la imagen acústica, la huella mnémica diría Saussure. Y el significado es el concepto. Lo que significa esa cosa. Casa. Bueno, muy bien, este es el algoritmo fundacional de la lingüística. Y acá aparece generalmente en estas lingüísticas clásicas, o sea, una primacía del significado. Lo importante, lo que nos importa es el significado. El significante es la etiqueta, la palabra que es como un paquete de regalo que envuelve, presenta al sentido. Significante en la palabra, si decimos casa, esto... Eso viene a representar el sentido de lo que queremos decir. Bueno. Hay una lectura interesante que hace un psicoanalista francés que es Jacques Lacan, que hace una relectura de Freud, mediado por lecturas lógicas, epistemológicas y también de la lingüística. Y lo que va a hacer Lacan entre otras cosas, va a ser lo que él llama una inversión del ciclo lingüístico. O sea, si esa lingüística saussuriana decía lo más importante es el significado, Lacan se va a preguntar ¿de dónde surge la significación?

¿Del significado? Va a decir no, no, no. La significación en realidad, lo que tenemos que tener en cuenta es el significante. El sentido surge de cómo articulamos significantes en una cadena. El significado no está nunca fijo. Tiene que ver cómo articulamos y unimos palabras. Por ejemplo, si yo les digo: verdad, racionalidad, objetividad, neutralidad, leyes, evidencia empírica, hipótesis. ¿De qué estoy hablando? Obvio, la ciencia. ¿Quién va a dudarlo? El sentido de la palabra ciencia, el significante ciencia, no hay nada en el concepto, sino al campo de significantes que articulan y al que remite. En términos, en la lectura lingüística que Lacan hace de Freud, esas operaciones que Freud veía en la interpretación de los sueños, del desplazamiento y la condensación, corresponden en términos de las figuras retóricas de la lingüística a la metonimia. Es decir, hay una articulación de significantes en cadena y el sentido se desliza, se desliza, se desliza hasta el infinito. ¿Hasta qué momento? Bueno, hasta que aparece una operación metafórica que Lacan va llamar el *point de capiton*. Algunos autores llaman designante rígido, punto nodal. Es decir, un significante que anuda a todos esos en una cadena y construye el sentido. Por ejemplo si decimos verdad, objetividad, rigor, método, nos damos cuenta que

estamos hablando de la ciencia. Ah, claro, de acuerdo. Ciencia remite a todo esto. Hay estos significantes en cadena. Bueno, muy bien. Vamos a ver cómo estas ideas muy básicas de lingüística nos van a ayudar a pensar algunas cuestiones de la constitución de las identidades y de las subjetividades políticas y del contrapunto este entre populismo y neoliberalismo.

2.3. Problematización de la complejidad

Vayamos entonces en tercer lugar a la cuestión de la complejidad. ¿Qué es la complejidad? Yo diría muy brevemente... Podemos dar un seminario sobre esto, de hecho lo estamos dando. Que la complejidad nos remite por lo menos a tres problemas. Como se entiende en el mundo de hoy en día en el campo científico, la complejidad alude a un nuevo tipo de ciencia. Y yo quisiera agregarle a esa mirada, pensar la complejidad no solamente como ciencia, sino también como acontecimiento. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué quiere decir que la complejidad es una nueva ciencia? La ciencia de la complejidad son ciencias no clásicas. Son ciencias de otro tipo. Son ciencias de frontera. Se empiezan a ocupar de cosas que la ciencia antes no se ocupaba. Empiezan a ver fenómenos que antes la ciencia no veía. Obviamente

surgen teorías y métodos. ¿Cómo qué cosas? Empiezan a pensar en términos de caos, en términos de fractales. Esta es una imagen de un fractal. Es una nueva geometría, no euclídea, para pensar, incluso describir formas de la naturaleza que no pueden ser descritas con la geometría tradicional. Y que aparecen en la naturaleza. Por ejemplo, si ustedes ven un brote de un brócoli, eso tiene una estructura fractal. Cada partecita es auto similar al todo. Lo fractal es un campo apasionante, hermoso. La cuestión del caos que maravilla por la idea. Uh, el caos que fabuloso. Y ahora una ciencia del caos, una teoría del caos. Y ahí tenemos a Lorenz que fue el que popularizó esa metáfora que seguramente escucharon, el efecto mariposa. El caos es esa sensibilidad a las condiciones iniciales. El aleteo de una mariposa en Tailandia produce un huracán en Nueva York. Cómo pequeñas transformaciones, muy pequeñas, acontecimientos, pueden producir grande efectos. Interesante también para pensar la política y la sociedad. La idea de auto-organización, emergencia, un montón de cosas. Ahí tienen. Auto-organización. ¿Quién gobierna a las hormigas? O un hormiguero. ¿Hay una hormiga reina que las manda y les dice qué hacer? No. Se auto-organizan a partir del comportamiento descentralizado y la comunicación físico

química entre feromonas. Surgen estructuras súper complejas. Los hormigueros. Fabuloso. Y todo eso y muchas cosas más. Acá está Aníbal que es un especialista en estos temas, que trabaja en biofísica, fractales, dinámica no lineal y todas esas cosas en este campo de las nuevas ciencias. Lo tienen acá en Santiago del Estero. Pero además de estas nuevas ciencias de la complejidad, ¿cómo pensar la complejidad como acontecimiento? ¿Qué quiere decir esto? Bueno, creo que el sentido profundo del término complejidad tiene que ver con problematizar la complejidad como un proceso histórico. Como un proceso histórico en alguna manera, la idea de complejidad viene a significar o a resignificar la crisis de la modernidad, de las estructuras del saber moderno, del sistema mundo moderno. En donde se están produciendo, se van produciendo reorganizaciones interdisciplinarias y transdisciplinarias de las ciencias. Surgen nuevos campos de conocimiento que antes no existían justamente para ver esos fenómenos. La pregunta también es que eso no es solamente nuevos conocimientos, sino que tiene que ver también con estos nuevos saberes pueden constituir o constituyen nuevas estrategias de poder. En un lenguaje foucaultiano, si ustedes quieren, esa relación entre la subjetividad, el poder y la verdad. Fabuloso. La dinámica

no lineal, las teorías de redes complejas. También puede ser usado si disponemos de los datos y ahora los disponemos, los big data, Facebook, Twitter, las bases de datos de SUBE. Grandes masas de datos de comportamiento humano para entender mejor los patrones de comportamiento de la gente. Y por lo tanto, para gobernar mejor, conducir mejor las conductas. Este no es un campo políticamente neutral, el de la complejidad. Bien. Y en tercer lugar, pensar la complejidad si ustedes quieren como un *ethos*. La etimología de la palabra ética quiera decir *ethos*. Y *ethos* es un modo de ser. Una actitud. La complejidad como ethos, la complejidad como actitud, la complejidad como racionalidad. Es decir, como una nueva forma de ejercicio del pensamiento que trata de pensar todas esas cosas raras. Si ustedes quieren también como una cosmovisión, como una *weltanschauung* que trata de pensar o volver a pensar el sentido, la complejidad de la vida, del ser humano, del mundo. Bueno, simplemente este campo de problematización al que nos abre, que nos provoca la complejidad. ¿Verdad?

3. Problematización de la racionalidad de gobierno populista y neoliberal

3.1. ¿Qué es una racionalidad de gobierno?

Movámonos entonces rápidamente a nuestro segundo momento, a nuestra segunda tríada que tiene que ver con problematizar estas racionalidades de gobierno y ver en qué medida el populismo y el neoliberalismo podríamos problematizarlo, pensarlo como racionalidades de gobierno. Y entonces una pregunta se impone. La pregunta ¿por qué es una racionalidad de gobierno? Bueno, esta idea es deudora también de la filosofía de Foucault. Que nos lleva a problematizar por un lado qué es la racionalidad, de qué hablamos cuando hablamos de racionalidad y de qué hablamos cuando hablamos de gobierno. La racionalidad en un sentido tradicional podemos verla como pensamiento racional y como ha sido vista tradicionalmente el problema de la razón o la racionalidad en relación con los procesos de racionalización o de irracionalidad. La racionalidad moderna, poderosa nos condujo a Auschwitz, ¿no? No nos llevó a la libertad del progreso indefinido, sino a una tragedia humana. También podemos pensar distintos tipos de racionalidad. Racionalidades instrumentales, medios – fines, racionalidades orientadas a valores como habla Weber, racionalidad comunicativa como nos propone Habermas. Y también podemos pensar la racionalidad de un modo distinto que creo que es interesante, que es cómo

la problematiza en parte Foucault. Pensando la racionalidad no tanto como una cosa que es, ni como un proceso, sino la racionalidad como la lógica, la pauta que conecta pautas heterogéneas. ¿No? Dirigidas hacia un fin estratégico específico. Es decir, que la idea de racionalidad apunta como a algo inmanente, algo que está. No que está afuera y determina, sino que tiene que ver con cómo se organiza un determinado modo de hacer, de decir o de saber. Por ejemplo, ¿por qué en un determinado momento de la historia de la humanidad surgió la medicina y la medicina se ocupó de hacer vivir? ¿Por qué en un momento empezamos a hacer alcantarillados públicos, a implementar políticas de salud pública, campañas de vacunación? ¿Cómo se constituyó la medicina como campo de saber que también tenía una finalidad estratégica, hace que la población viva, hacer vivir? Dejar morir como decía Foucault. Bueno, interesante. ¿Qué racionalidad está operando ahí en esas prácticas, por ejemplo la de la medicina? O de cualquier otro campo. Y por el otro lado, la idea de gobierno. La idea de gobierno en el sentido que les evocaba antes. No el gobierno como nación. Gobernar no es obligar. Gobernar no es obligar, no es dominar, no es ejercer la violencia física directa. ¿No? El gobierno tiene que ver con eso que decíamos antes, con

dirigir o conducir la conducta de los otros. Y por lo tanto, la idea de gobierno, presupone en algún sentido la libertad de acción de los gobernados. Que los otros pueden actuar o que tienen cierta libertad para hacerlo. Cuando hablamos de libertad entonces es cómo encauzar, cómo dirigir esa libertad hacia un determinado fin. Por lo tanto, en la idea de gobierno lo que está, es esta idea de regular, o de tratar de regular un campo de acciones, de determinado grupo de sujetos o de una población. Racionalidad y gobierno es lo que nos lleva entonces a la idea de una racionalidad de gobierno o racionalidad gubernamental. Y esa es justamente la lectura que Foucault nos propone respecto al neoliberalismo y que yo les propongo hacer con respecto al populismo. O sea, Foucault en parte lo que hizo fue pensar y problematizar al liberalismo y al neoliberalismo, no como teorías económicas, como doctrinas económicas, sino como una racionalidad de gobierno, como un arte de gobierno, como una tecnología de conducción de la conducta de los seres humanos.

3.2. La racionalidad neoliberal

¿Y en qué consiste esta racionalidad gubernamental que es el liberalismo y neoliberalismo? Bueno, ahí esta idea de Foucault va a decir, lo que funda la eficacia del

liberalismo en estos doscientos años tiene que ver con la idea de libertad. La idea de libertad que forma parte de las artes liberales de gobierno. ¿Y cuál es ese papel de la libertad? Bueno, la idea de que lo que hace el liberalismo para gobernar es fundamentalmente crear condiciones. Crear condiciones de aceptabilidad donde los sujetos, nosotros mismos, nos experimentamos como libres. Nos experimentamos como libres y por lo tanto en realidad obedecemos o pensamos que obedecemos a deseos, motivaciones e intereses que provienen de nuestra propia libertad y en realidad en lo que consiste el neoliberalismo como estrategia de gobierno, es crear esos entornos, esas condiciones de aceptabilidad donde nosotros mismos nos experimentamos como libres. Ahí reside el poder. El poder en término de la eficacia histórica del liberalismo y el neoliberalismo como práctica de gobierno. Y por lo tanto, y esto es sumamente interesante, es pensar el liberalismo en relación a la constitución de un ethos. Es decir, un modo de ser en el mundo. En la producción de una subjetividad. Cómo nos constituimos como sujetos en esas condiciones que el liberalismo nos propone. Y si ustedes quieren, lo que buscan esas prácticas liberales de gobierno, es la autorregulación de los propios sujetos. ¿Entonces cómo podríamos sintetizar, caracterizar a grandes

pinceladas el neoliberalismo como paradigma gubernamental? Bueno, en principio a través de una tríada que podría ser esta. El lugar que ocupa la libertad, el riesgo y la seguridad y las tecnologías liberales de gobierno. Dijimos que presuponen esa idea de libertad que está en la raíz clásica del liberalismo como habitualmente la entendemos. Laissez Faire, laissez passer. Dejar hacer, dejar pasar. Dejar hacer y dejar pasar ¿qué cosa? Dejar pasar que las cosas acontezcan. Que los sujetos se comporten como se comportan en el mercado aquí o allá. Y por lo tanto eso introduce, si ustedes quieren, una incertidumbre, un riesgo. Y en la medida en que hay una incertidumbre, un riesgo, hay una necesidad de gestionar esa inseguridad, ese riesgo, manejarlo. Les voy a poner un ejemplo muy concreto. ¿Cómo sería una gestión neoliberal del combate contra la droga? Podríamos ir a otros ejemplos más antiguos como hace Foucault. ¿Cómo se combate en el neoliberalismo la droga? ¿Prohibiendo la droga? No. El liberalismo y el neoliberalismo prohíben nada. No se trata de prohibir, de proscribir lo aceptable y lo no aceptable. Se trata de dejar hacer. Y ese dejar hacer, bueno, de acuerdo, hay delincuencia, o hay narcotráfico. Lo que tenemos que hacer es modificar esas condiciones. Esas condiciones ¿...? (50.35) está operando. ¿Y qué es

modificar las condiciones? Por ejemplo, perseguir a la delincuencia. Perseguir a los narcotraficantes. Regular o trabajar en términos de distribuciones aleatorias, de tasas. Bajar la frecuencia estadística de ocurrencia de esos eventos. Y en la medida en que hacemos eso, perseguimos la droga, los narcotraficantes, esto, etcétera. Lo que estamos haciendo es hacer que la droga se haga más cara en la calle. Hacer que la droga se haga más cara en la calle. No eliminamos nunca el problema, no. Pero lo regulamos en ciertos parámetros de normalidad. Riesgo, seguridad. Otras tres ideas importantes que aparecen en las tecnologías liberales y neoliberales. Uno, delegación de la responsabilidad en el individuo. O sea, el neoliberalismo actúa o gobierna a través si ustedes quieren de una moralización de la conducta. De una moralización de la conducta en el sentido vos sos responsable de conducirte responsablemente en tu vida. Esto es muy interesante. Es todo un campo para trabajar. Por ejemplo, hoy por hoy, los discursos de la alimentación saludable en los organismos internacionales. No te dicen qué comer, te incitan a que tengas una práctica cuidate vos mismo. Cuidate vos mismo, comé bien. ¿Para qué? Para estar bien. Sino, aparecen las amenazas de las enfermedades no transmisibles, degenerativas. Que tiene también un costo.

Buscamos reducir un costo económico. Pero haciendo que el sujeto se gobierne a sí mismo. Delegación de la responsabilidad en los individuos. En el límite esto es muy compatible con la teoría del capital humano. En definitiva, cada individuo es un empresario de sí mismo. Nos tenemos que comportar como empresarios de sí mismos. Cuando pagamos la educación de nuestros hijos, o decidimos incluso tener un hijo, o hacer un curso de idioma, no son gastos de consumo. El obrero o el trabajador, todos en definitiva somos capitalistas. Y lo que hacemos es hacer inversiones sobre nosotros mismos. La educación de nuestros hijos, nuestros estudios. De la empresa al individuo. Cada uno en definitiva es una empresa. Segunda idea. El neoliberalismo gobierna creando ambientes. Es esta idea, no gobierna directamente diciéndote qué hacer. Moldea esas condiciones. No interviene directamente sobre el juego. Crea las reglas de juego. Y habitualmente lo pensamos así. Nosotros decimos no, liberalismo, neoliberalismo es dejar la libertad. Todo la economía. La prevalencia del mercado. Esa ya es una idea vieja. Esa es la idea del liberalismo del siglo XIX. Libertad económica para todos. Los liberales clásicos, del siglo XIX creían que el mercado es una realidad natural. Pero los neoliberales del siglo XX,

neoliberalismo alemán o estadounidense, no creen en absoluto que el mercado sea una realidad natural. No lo es. El mercado no se crea solo. No surge solo. El liberalismo clásico pensaba y habitualmente lo pensamos así, la primacía del mercado implica el retiro del Estado. El Estado gendarme, el Estado mínimo. En el paradigma neoliberal no se trata del Estado mínimo ni de una ausencia de Estado. Justamente el Estado es el encargado de crear las condiciones de funcionamiento del mercado. Sí, vamos a dejar esa libertad de hacer, pero estableciendo las reglas de juego. Creando un mercado. Es lo que está en la base de la sociedad democrática alemana después de la posguerra. Después de la destrucción del Estado nazi, qué hacer con un Estado donde no hay Estado. Economía social de mercado. El Estado es el responsable de crear esos mercados, de crear ambientes. Operan no de modo directo, sino por acción a distancia. Y por último bueno, esta idea de un principio de economización, de una generalización de la forma empresa. La extensión de esta racionalidad de lo económico a ámbitos o esferas que no eran consideradas anteriormente como económicas o del mercado. Es decir, la extensión de la forma empresa a todos los ámbitos de la sociedad y la cultura. La educación, la salud. Eso está a la base de las estrategias

neoliberales de gobierno gestadas en el siglo XX. Por eso, un poco en lenguaje Foucaultiano, no se trata ya sólo de gobernar a los otros, sino que hacer que los individuos sean capaces de gobernarse a sí mismos. Y esto es algo que está muy ligado a la idea de auto-organización en los sistemas complejos. Y eso en parte es quizás lo que hace a la robustez del neoliberalismo como sistema complejo adaptativo.

3.3. La racionalidad populista

Bien. Vayamos y avancemos entonces ahora con la idea de una racionalidad populista. Ya tiramos aquellas grandes pinceladas. ¿Qué es el populismo? Bueno, se discute mucho el populismo. Yo lo que aquí sugiero es una hipótesis posible de pensar análogamente el populismo con este sentido de racionalidad de gobierno. El populismo como una racionalidad de gobierno. No como una teoría o una filosofía política, sino como un arte del gobernar. Uno de los teóricos del populismo más importante, que fue Ernesto Laclau, un teórico y filósofo político argentino, uno de sus libros emblemáticos, se llama justamente *La razón populista*. Con lo cual ahí tenemos un germen para decir bueno, el populismo puede ser considerado una racionalidad de gobierno. Claro que

todavía no hubo un Foucault que haga la genealogía de ese populismo. Eso tendríamos que hacerlo creo. Bueno. ¿En qué consistiría pensemos primero esa complejidad del populismo? Yo empezaría primero pensando en la complejidad de la idea del pueblo. Y la polisemia de la idea de pueblo. Y pueblo en su etimología remite a dos raíces. A la idea de *populus* por un lado y de *plebs* por otro. ¿Qué es el pueblo como *populus*? Bueno, el cuerpo de todos los ciudadanos. Todos. El pueblo somos todos. Todos. Los de la república, los de la polis o de la democracia. Y por otro lado, el pueblo como *pelbs*. Es decir, no, el pueblo son los sectores populares, los excluidos, los oprimidos, los menos favorecidos. Esta ambivalencia semántica entre el pueblo como *populus* y como *plebs*, bueno, es constitutiva de este concepto. Y la segunda distinción que creo que es importante para hacer y sobre todo para pensar seriamente el populismo que a veces se usa generalmente, incluso en la vida cotidiana como término peyorativo. ¿No? Para denigrar la posición, este es un populista. Este actúa populísticamente. No, no. Tengo que tomar el populismo en serio. Y pensarlo como racionalidad de gobierno. Y a partir de ahí creo que es interesante pensar la distinción entre lo popular y lo populista. ¿No? Si ustedes quieren, el populismo como

lógica política, como racionalidad de gobierno, como modo de construir lo social, que es lo que aparece un poco en Laclau y que vamos a tratar de pensar. Y por otro lado, lo popular como la direccionalidad o un contenido de una política pública, que se puede dirigir o a ese populus o a ese plebs. Y entonces quizás pensar, pensar, expandir el sentido, posibilidades de políticas populares no populistas. Quizás, no sé. Vayamos entonces rápidamente a esta idea de populismo. Y lo que yo quisiera acá es tratar... Creo que el que más claramente ha expresado la lógica del populismo, ha sido el pensamiento de Ernesto Laclau. La idea de populismo aparece como una lógica de construcción de lo social. Y esto es lo que quiero invitarles a pensar y a problematizar. ¿Cómo podemos pensar la sociedad? O sea, esta idea de comunidad, de sistema social. Bueno, Laclau nos va a decir en realidad no tenemos que pensar tanto ni en clases ni en sujetos, ni en movimientos sociales, ni en grupos, sino tenemos que pensar en términos de demandas. Demandas particulares heterogéneas. Es decir, necesidades, intereses, peticiones. Como entendemos demandas, cosas que pedimos cuando las necesitamos. Y los distintos grupos de la sociedad pueden tener múltiples demandas heterogéneas, de trabajo, de impuestos, de lo que ustedes quieran. Bueno, la

identidad de esas demandas y de esos movimientos se fundan en la diferencia. Cada demanda es distinta a la otra. Por eso podemos pensarlas como demandas que tienen su propia particularidad. Esto es lo que Laclau llama la lógica de la diferencia. Para que haya sociedad tiene que haber esta lógica de la diferencia. Es decir, heterogeneidad, diversidad. Ahora, se pregunta Laclau ¿cómo podemos hablar de la sociedad como sistema o como totalidad distinta como todo de esas particularidades? ¿Cómo podemos decir que hay una sociedad más allá de esa dispersión de demandas e identidades diferentes? Bueno, tenemos que pensar dice él otra diferencia, otra diferencia a todas estas demandas. Pero no una diferencia interna, sino una diferencia que nos ayude a pensar esta línea punteada. Es decir, a trazar un límite. Y él dice en la construcción de lo social interviene otra lógica además de la lógica de la diferencia. Dice la política hay que pensarla como práctica articuladora. ¿Qué sería esa práctica articuladora? Unir esas demandas diferentes y heterogéneas. ¿Y unir las cómo? Bueno, unir las con otra lógica. Unirlas y él dice esto sería la lógica de las equivalencias. Hacer que todas esas demandas tengan algo en común, tengan algo común, volverlas equivalentes. ¿Pero qué es eso que tienen en común las demandas? No

hay nada positivo. No hay un común denominador. Estas diferentes demandas no tienen un fundamento positivo. No hay roca última donde fundar la sociedad. En definitiva, la posibilidad de articular todas estas diferencias, depende fundamentalmente de construir una diferencia radical. Una diferencia radical. Es decir, una exclusión. Una exclusión que permita construir la identidad al sistema. Si acá decimos el pueblo, los excluidos, los pobres, el campo popular, del otro lado estará la oligarquía, las corporaciones. O sea, la identidad de esta articulación, lo que tienen en común es el rechazo a esa diferencia radical. Es decir, sólo podemos pensar la sociedad como sistema, como un sistema fallido, como un sistema abierto. La sociedad no existe va a decir Laclau, parafraseando a Lacan, la relación sexual no existe. La sociedad no existe. Implica esa diferencia radical. Es decir, no hay un fundamento positivo a la sociedad. La sociedad o la idea de sociedad, aparece cuando podemos construir un límite excluyente. Y ese límite excluyente es lo que nos permite hablar de un sistema social. Esa diferencia radical es una pura negatividad. O sea, lo que tiene que ser excluido y rechazado para que esto tenga sentido. Lo excluido es lo que funda el sistema. El sistema social carece de fundamentos positivos. Y por eso la sociedad es esa

totalidad fallida. Y por lo tanto en la lógica del populismo, aparecen dos conceptos muy importantes que son antagonismo y hegemonía. Podríamos decir que el principio del populismo, el principio del populismo tiene que ver, como lo dice el propio Laclau, con la división dicotómica de la sociedad en dos campos antagónicos. Es decir, la sociedad, el espacio comunitario aparece como fracturado o escindido. De un lado, lo que vamos a llamar el campo popular. Esas demandas, esas identidades diferentes. Y la construcción hegemónica, bueno, la hegemonía es, como ya lo pensaba Marx y Gramsci, es un particular que ocupa un lugar universal. No hay universales. Lo único que hay es particularidades. Y tenemos hegemonía cuando podemos construir este sentido. Él dirá un significante vacío. Un significante vacío que permite construir y regenerar de modo permanente ese antagonismo y crear el otro campo, el del antipueblo. Pueblo, antipueblo, amigo, enemigo. Cadenas equivalenciales de diferencias opuestas. El populismo requiere de la regeneración permanente del antagonismo para la construcción hegemónica. Como dice Laclau si este campo del antipueblo, el enemigo desaparece, el pueblo como actor histórico se desintegra. Por lo tanto la lógica populista implica el campo permanente de ese

antagonismo que crea esa frontera de exclusión y que fractura el espacio comunitario.

3.4. Contrapuntos

Para ir terminando, les propongo ver, tratar de pensar, o de problematizar, de tomar en serio el populismo y el neoliberalismo y de hacer un contrapunto entre ellos. Para pensar no sólo las diferencias porque habitualmente nuestro sentido común decimos sí, sí, claro, populismo la alternativa diferente al neoliberalismo. Problematizarlo para tratar incluso de ver qué es lo que tienen en común porque pensando esos límites es como quizás vamos a poder trascenderlos. Yo les propongo brevemente seis puntos. La lógica de la simplificación. La lógica clásica. El paradigma de la simplificación. La configuración del lazo social. El problema de la producción de la verdad. Los supuestos antropológicos que aparecen en estas dos racionalidades. El lugar de la crítica. Y en último lugar, el lugar de la ética y de la producción de subjetividad. Para ir brevemente al grano. Yo creo que el neoliberalismo y el populismo, más allá de sus diferencias comparten en común lo que podríamos llamar la lógica clásica, la lógica dicotómica de la lógica clásica. Es decir, un principio de disyunción. Los dos operan por disyunción. Disyunción es

esto. Desunir es dividir. La disyunción es esto. Separar, desunir, desligar. Está en la base de la constitución, si ustedes quieren, del paradigma de la simplificación de la ciencia moderna. Sujeto, objeto, ciencia, política, objeto, entorno, ciencia, valores. Toda la modernidad está construida en base a un paradigma de la simplificación. Y es un principio de la lógica clásica. Identidad, no contradicción, tercio excluso. En la medida en que... ¿Y cómo opera esa disyunción en el neoliberalismo y en el populismo? Yo creo que ahí, de modos distintos. Yo creo que la lógica que subyace al neoliberalismo es una lógica disyuntiva, fundamentalmente atomizante. En esta imagen del individuo como empresario de sí mismo. Y el populismo opera también con una lógica disyuntiva, pero con una disyunción dicotómica. Es decir, la necesidad de la división permanente y la fractura del espacio comunitario en dos campos antagónicos. Pero en los dos hay disyunción. Y por lo tanto, por vías distintas, los dos terminan produciendo una fractura del lazo social. Uno, como atomización de individualidades que compiten. Y el otro como dos comunidades dentro de una propia comunidad. Y por lo tanto no sólo hay fractura del lazo social en el neoliberalismo y el populismo, sino que también hay un sentido si ustedes quieren de

debilitamiento de la solidaridad y una pérdida de sentido a la comunidad como un todo. A esa experiencia, a esa comunidad como el estar juntos en el mundo. Este es un problema muy arduo, pero diría que es uno de los problemas más fundamentales, que es el problema de la verdad. ¿No? No vamos resolverlo ahora. ¿Qué es la verdad? Pero lo que no podemos dejar de decir es que el problema de la verdad tiene un lugar crucial, no sólo en la historia del conocimiento sino en la historia de la sociedad y la política. Y lo que tendríamos que tratar de pensar es si ustedes quieren es una historia de la verdad. O cómo se ha constituido históricamente, socialmente, distintos criterios de verdad a lo largo de la historia. Lo que era verdad en el mundo antiguo o en la modernidad necesariamente es verdad ahora o eso que llamamos verdad. Primera idea. Segunda idea, bueno, evidentemente, desterrar o poner en cuestión esa idea de verdad absoluta que nos viene de la modernidad. Hay un mundo. Hay una verdad relativa a ese mundo. Y hay una manera única de saber esa verdad. Y más bien pensar, como dice un filósofo de la ciencia. En realidad, nunca buscamos la verdad absoluta. Lo que buscamos es la verdad relevante. La ciencia no investiga la verdad. Investiga verdades relevantes. Implica pensar en términos de poder y de intereses que moldean esa

búsqueda de la verdad. Si ustedes quieren también para retomar esa problematización de Foucault, pensar el problema de la verdad, no sólo en relación a la ciencia, al saber, al conocimiento científico, sino esta relación que es crucial. Y hacia ella quiero ir. La relación entre verdad y gobierno, cómo los hombres a lo largo de la historia se gobiernan a sí mismos y a los otros a través de la producción de la verdad. Y lo que yo sugiero que voy a decir ahora, es que en el populismo y en el neoliberalismo, hay distintas lógicas de construcción de la verdad. Y que esas lógicas son simplificadoras. Y que una racionalidad política alternativa tendría que pensar esa complejidad de la verdad. Yo creo que, para ser muy sintético, que hay, que podría haber tres grandes sentidos de la verdad. ¿No? Una que habitualmente conocemos, con la que estamos más familiarizados, es la idea de verdad empírica. La ciencia. Hay verdad porque hay una adecuación entre las palabras y las cosas, entre las teorías y los hechos. Ponemos a prueba cosas. Función, no funcia. Hay evidencia. Construimos una verdad en relación a esa adecuación empírica. Perfecto. Segunda idea. La idea de verdad como consenso. O sea, la verdad no está en relación a ese mundo objetivo, sino la verdad aparece como el resultado de un discurso argumentativo. La

verdad no la tienes tú ni yo. Cada uno tenemos un poquito de verdad. Y la verdad es eso que construimos a medias, muy precario, muy fragmentario, acerca de lo que hay en el mundo, de lo que hay que hacer en el mundo. Por lo tanto, sin duda tengo que abrirme al otro y ver que me quiere decir el otro. Verdad como consenso. Y en tercer lugar, la idea de que la verdad no es tanto la verdad empírica o la verdad como consenso, sino la idea de que la verdad en realidad es un efecto de la voluntad de poder. La verdad depende del poder. Y si ustedes quieren, para plantearlo en términos filosóficos que aclaran mucho, creo que son interesantes. Podemos irnos a la antigua Grecia. Pensar la oposición entre Platón y los sofistas. Platón de alguna manera fundó el conocimiento occidental porque dijo que el fin del conocimiento era la verdad. Todavía la seguimos buscando. El conocimiento tiene que ser verdadero para ser conocimiento. Pero a los sofistas no les interesaba la verdad. Los sofistas no estaban comprometidos con la verdad. Los sofistas seguían el modelo amigo-enemigo. Es decir, lo importante, era vencer al oponente. Por eso Aristóteles, todos, se horrorizaban con los sofistas. ¿Por qué? Porque en definitiva era como un uso ilegítimo de esa dialéctica, de ese discurso. Había que persuadir y derrotar al oponente a

cualquier precio, haciendo pasar el argumento débil por el fuerte, o el argumento falso por verdadero. No importa la verdad. Importa el poder. Y el poder es eso. Derrotar al enemigo. Yo creo que si absolutizamos cada uno de estos conceptos de verdad, tiene algo de verdad. Pero cada uno de estos conceptos de verdad, absolutizado como único criterio de verdad, es una simplificación con consecuencias sociales, éticas y políticas, peligrosas o problemáticas. ¿No? Si simplificamos o absolutizamos la verdad como voluntad de poder, podríamos decir que eso es la simplificación sofista. Si absolutizamos la verdad empírica negando las otras, diríamos que eso es la simplificación racionalista. Empirista, perdón. Y si simplificamos la verdad como consenso caemos en la simplificación racionalista. Habermas llevado al extremo. En definitiva, sí, a través de la razón vamos a lograr entendernos y construir un consenso. Quizás ese consenso no lo construyamos nunca. Pero no podemos dejar de intentarlo. Si ustedes quieren la democracia deliberativa, liberal, está aquí. El parlamentarismo inglés. El parlamento como ámbito de diálogo y de discusión, donde se construyen consensos a través de la deliberación. El modelo de verdad del populismo estaría no tanto del lado de la verdad empírica y consensual, sino hay que tomar

como verdad lo que el poder dice de verdad. Es decir, aquello que funda el antagonismo y la división dicotómica de la sociedad en dos campos iguales. Por eso en el populismo reaparece esta lógica del amigo y del enemigo, ya presente, en cierto sentido, con los sofistas. Liberalismo. Bueno, está esta oposición entre el homo juridicus y el homo economicus que funda en parte la modernidad. El hombre como sujeto de derecho. El hombre como sujeto de interés y de utilidad. El contractualismo que viene... Los discursos del contrato que vienen de los juristas medievales. Somos sujetos de interés. La realidad es que la historia de occidente, con el triunfo del liberalismo, implicó el triunfo del homo economicus por el homo juridicus. Bueno, la pregunta es cuál es el concepto de homo que subyace al populismo. ¿Hay un homo populista? ¿Qué sería ese homo? ¿O el populismo tiene también algo de esos dos otros homines, del homo jurídico y del homo economicus? Y de alguna manera creo que lo que hay que pensar acá cómo estas racionalidades de gobierno, de alguna manera simplifican la complejidad humana. Y acá sí quizás hay aporte de lo que Morin desde el pensamiento complejo nos llama a pensar la complejidad humana. El homo complexus. ¿Y que podríamos pensar una racionalidad política orientada a

respetar esa complejidad humana para trascender decisiones modernas clásicas? Los dos últimos puntos. ¿Cuál es el lugar de la crítica en estas racionalidades de gobierno? Esto es muy interesante. La crítica no es ni la denuncia, ni la polémica con respecto al argumento del otro. La crítica tiene que ver fundamentalmente con un trabajo reflexivo. Con eso que decía Kant en un texto muy lindo que es pensar... Qué es la ilustración dice. La ilustración es salir de la minoría de dar. Y la minoría de dar es que otros piensen por nosotros. Ser mayores de edad es pensar por uno mismo. Y en esa lectura, en definitiva pensar por uno mismo es problematizarnos permanentemente a nosotros mismos y pensar los límites. ¿En qué punto esta idea de crítica puede suceder en el marco de una racionalidad neoliberal y populista de gobierno? Dejo planteadas preguntas. ¿Es posible la crítica desde el campo popular sin amenazar la construcción hegemónica? ¿O la lógica propia de la hegemonía y la construcción popular lleva justamente a esa carencia de crítica del propio campo popular porque en definitiva la crítica a lo popular implicaría debilitar el antagonismo y fortalecer al enemigo? ¿En qué manera el populismo bloquea o estimula la crítica? Y de alguna manera, la eficacia histórica del liberalismo. Nuestra idea de libertad

está también a raíz de ese liberalismo. La libertad de pensamiento, el uso público de la razón que nos hablaba Kant. ¿Es posible que esa crítica a la racionalidad liberal también nos permita trascenderla? Bueno, creo que aquí está en parte también el desafío de esa posibilidad de una racionalidad política compleja que pueda pensar sus propios límites. Por último, ¿cómo pensar el lugar de la ética en estas racionalidades de gobierno? ¿Y cómo nos constituimos como sujetos? Y creo que la ética se puede pensar de distintas maneras. En el sentido habitual como la usamos, bueno, la referencia a valores, a un código moral. Pero también podemos pensar la ética como una moralidad de los comportamientos. Es decir, cómo cada uno de nosotros se relaciona con ese código, con esos valores. Y por último podemos pensar la ética, en la etimología de la palabra como un ethos. Como un modo de ser en el mundo. Y la pregunta es ¿qué tipo de subjetividad es producida por el neoliberalismo y el populismo? ¿Por qué mecanismo y tecnologías? Bueno, el neoliberalismo en esa lectura que yo les proponía, este es un concepto de filosofía contemporánea, el de una **¿...?** (01.18.00) populítica. El neoliberalismo gobierna tratando de producir subjetividades a través del gobierno de nosotros mismos. ¿Y qué subjetividad produce el populismo?

Bueno, creo que por la prominencia de esta dimensión discursiva que veíamos en la construcción del campo popular y del antagonismo, para retomar la expresión de un filósofo político italiano, Maurizio Lazzarato, es una fundamentalmente una no política, un gobierno de las ideas, un gobierno de los signos. Es decir, nunca gobernar, no tanto haciendo que los individuos se gobiernen a sí mismos, sino estructurar un sentido de ese antagonismo. Y por lo tanto, en la medida que ese espacio comunitario está fragmentado, se produce una subjetividad escindida. Para plantearlo de modo muy esquemático, ¿no? Si nuestro sentido común es el modo en que experimentamos la realidad, y esa racionalidad populista tuvo éxito como construcción hegemónica, el resultado es que la sociedad, el sentido común de la sociedad, va a estar fragmentado en puntos de vista antagónicos que van a experimentar realidades escindidas y distintas. El enemigo y el amigo, para retomar esa lógica de los sofistas y el campo popular, el campo antipopular. Y creo que la gran dificultad es el bloqueo para pensar el punto de vista del otro en esta construcción escindida.

4. El paradigma de la complejidad como ethos emergente

Para terminar, voy a saltarme esta última parte para no aburrirlos. Y simplemente salteo para terminar con estas cuestiones. ¿No? En el medio había toda una lectura que después puedo profundizar. ¿En qué medida pensar en términos de complejidad nos invita a superar estas dicotomías constantes del legado moderno y tratar de pensar una práctica política otra? Y también otros modos de ser sujeto. Y Paquita había expresado al comienzo de la conferencia, en la presentación, esa idea de la religancia. Si la disyunción, separar y fracturar, es dividir, la religancia implica conectar y vincular eso que ha sido separado. ¿En qué medida la complejidad como paradigma a lo que nos está invitando es a construir un ethos emergente, un ethos de la religancia? Un modo de ser en el mundo en esa diversidad. Y por lo tanto para volver al planteo filosófico es volver a pensar esta relación entre la historia, el presente y el futuro. Pensar la complejidad de lo que somos, de nuestro presente, pero sobre todo pensar la historia de lo que somos. Pensar cómo hemos llegado a ser lo que somos. Cómo hemos llegado a pensar como pensamos. Es decir, lo que somos, el ser, como dice la filosofía. El ser, un ser independiente del devenir. Lo que somos está constituido en esa trama histórica de lo que somos parte. Pero entonces, en la medida en que nos

consideramos como seres históricos y problematizamos eso que somos, lo que somos no como algo fijo sino lo que estamos, ahora mismo, estamos siendo. Estamos siendo en la historia, en el devenir. Y ese futuro que yo les dije es una gama de alternativas posibles. Pensar en ese espacio de futuros posibles, en esa variedad de futuros posibles, lo que podemos ser, lo que deseamos ser. Y creo que pensar constructivamente esa dimensión de futuro, es pasar del devenir al porvenir. Es decir, reapropiarnos creativamente de la construcción del futuro que estamos construyendo día a día en nuestras vidas. ¿Para qué? Bueno, para dejar de ser eso que somos y devenir otros. Ser otros. Construir una nueva forma de vida en nuestras comunidades locales, societales, civilizatorias. ¿Hay receta para eso? Pues claro que no. O sea, creo que si hay un mensaje de la complejidad sería el desafío humilde, prudente y apasionado a tratar de pensar de otro modo y tratar de actuar de otro modo. No podemos hacer eso si no tratamos de religarnos con el otro. De religarnos para generar aquello que decía Kant, la ilustración. Es decir, la crítica. Pensar esos límites de lo que somos para construir el futuro que deseamos. Y por eso concluyo con el mensaje que nos presentó Paquita. Creo que el desafío es religar, religar siempre religar para pensar y actuar juntos en la

construcción de nuestro futuro. Gracias. Intenté ser sintético, pero sé que me puse largo y tuve que saltar algunas cosas.

— Bueno, como se hizo largo, pero de todas maneras vamos a dar unos minutos si alguno quiere hacer algún aporte, una pregunta. Para que podamos tener a la mayoría de los que quieren preguntar, tratemos de ser lo más acotado. Después podemos charlar más libremente. Aníbal.

— Brillante la presentación. Tengo un montón de preguntas. Pero querría focalizar en dos cosas. Un poco religar. Primero, toda la visión que vos hiciste, esa dicotomía entre el neoliberalismo y populismo, se observa claramente en la realidad nacional que tenemos. Ahora, la pregunta es ¿es tan así en el mundo, en otras comunidades que han avanzado más? Y lo engancho con la segunda pregunta porque me parece o creo que ver que en todo tu devenir de alguna manera está implícito un factor que está preocupando en el resto del mundo, no acá, es el factor religioso, que vos no lo has...

— De acuerdo. ¿Quieren sumar otras intervenciones, opiniones, comentarios, preguntas y después retomo y voy diciendo algo de lo que dijeron? Para que tengan más protagonismo de palabra ustedes. Sentimientos, acuerdos, controversias, discrepancias. Tenemos que ir a esa racionalidad comunicativa. Si no, mientras que ustedes calientan los motores voy diciendo algo de lo que planteaba Aníbal. No, me parece sí, claramente. Me parece que pensar el neoliberalismo y el populismo como racionalidades de gobierno resulta pertinente y necesario en la coyuntura histórica de Latinoamérica. En principio, en primer lugar. Sobre todo porque es a partir de las experiencias populares en la última década donde se han resignificado y valorizado el populismo como alternativa al neoliberalismo. Ahora, también hay que decir que nos vemos confrontados a problemas concretos que tenemos que ser capaces de discutir racionalmente a través de la crítica. Problemas que ya estuvieron en la historia del siglo XX. Quiero decir, en nombre del campo popular, de la emancipación y de la libertad, terminamos en el socialismo del siglo XXI de Venezuela. Es decir, lo que ya se debatió en la historia del siglo XX, el riesgo que el socialismo devenga en diferentes formas de fascismo, siguen siendo hoy una alternativa y un riesgo concreto. A

mí me encantaría, por eso puse el signo de pregunta, construir la racionalidad política compleja. Me encantaría que el significante para eso sea el nuevo socialismo. No sé si lo es. Y creo que no tendríamos que apresurarnos a encontrar, a nominar esa etiqueta de qué es esa nueva racionalidad que evidentemente hay que construir. Ahora, también hay que decir una cuestión importante de que esta lógica de la racionalidad populista no responde necesariamente a un esquema de polarización ideológica en términos de izquierda derecha. Sino que también en la racionalidad populista, puede haber claramente populismos de derecha. El más claro, o uno de los más claros es el surgimiento en la década de los '80 de la extrema derecha francesa, del partido lepenista, de Marine Le Pen. Que obedece también a una reconfiguración del socialismo, que obedece también a una reconfiguración histórica del socialismo cuando el socialismo tanto alemán primero, la social democracia alemana y el socialismo francés después, renuncian a hacer una alternativa sustantiva al sistema capitalista y a la economía de mercado. Y se trata de construir ese socialismo dentro de esas reglas de juego. La economía social de mercado de Alemania con Adenauer y el socialismo francés desde los '80. Y a partir de que eso surge entonces esa ¿...?

(01.28.43), esos sectores más excluidos que tradicionalmente estaban asociados al socialismo o al partido comunista, son los votantes de la nueva derecha. El electorado del lepenismo en Francia son antiguos votantes de partido comunista. Ahora, ¿qué es ese enemigo? ¿Qué es ese antagonismo? O sea, como entidad concreta no existe a priori. Depende de las construcciones contingentes de la historia de esas distintas sociedades. Aquí en un momento habrá sido el campo, Clarín, los buitres. Hay que analizar esa historia. Eso es lo que habría que hacer. O sea, si ustedes quieren, esa lectura crítica de nuestro presente y retomando ese proyecto focaultiano de una historia crítica del pensamiento, hacer no ya esa genealogía del liberalismo, sino esa historia del pensamiento kirchnerista, si ustedes quieren, como expresión de esa racionalidad populista. Y entonces, esos significantes que funcionan acá, en Francia se dan de pronto, el enemigo religioso, o el factor religioso, o el inmigrante que nos roba el trabajo a los verdaderos franceses. ¿O qué ejemplo más claro de racionalidad populista hoy que Trump? O sea, y me parece que el populismo como racionalidad política claramente, o sea, tiene problemas para esa construcción de la comprensión como posibilidad. No buscamos entendernos con el otro.

Sino que buscamos derrotarlo. Esa lógica amigo-enemigo. Sin duda que es el problema de la comprensión está también en lo que no mencioné y que tú me evocabas que es cómo interpela a nuestras sociedades occidentales el terrorismo religioso y el fundamentalismo religioso. Cómo ahí aparece un modo significativo también para estos nuevos populismos conservadores o de derecha. O sea, que si asociamos el populismo con gobiernos populares, de izquierda podríamos ver algo del tiempo presente en la coyuntura histórica de Latinoamérica en el último tiempo. Pero si vemos el populismo en este sentido de racionalidad de gobierno más amplia, me parece que esta racionalidad está reapareciendo en el mundo. Obviamente, el populismo nunca plantea salir del capitalismo. No es anticapitalista. Ni todo capitalismo es liberal. Ha habido capitalismos autoritarios o fascistas como el nazismo. Entonces, bueno, también ¿cuáles serían las consecuencias de esa lógica populista llevada ya a esta escala planetaria de gobiernos de sociedades occidentales o de países capitalistas industrializados avanzados? Creo que ahí se está jugando parte del devenir de nuestro presente.

— Bueno, yo digo que si el desafío que plantea la complejidad, la actitud superadora sería el religar, que me parece que comparto. Porque en definitiva tenemos que

empezar a desarrollar la empatía con el otro. Entonces como conclusión deberíamos terminar diciendo que tanto el neoliberalismo como el populismo son racionalidades negativas que deben ser superadas. Porque ambas, en la disertación, apuntan o a la división dicotómica o al individualismo. Y si la actitud superadora es religar para no considerar al otro como mi enemigo sino que la diferencia te enriquece. Entonces debemos concluir, a partir de esta propuesta que ambos, ambas racionalidades deben ser superadas en este momento. No han dado resultado y necesitan una propuesta superadora.

— Sí, creo... Yo quisiera pensar, ese es el sentido de lo que estoy tratando de pensar que ese es el desafío estratégico. O sea, que tanto en el populismo y en el neoliberalismo, más allá de todas sus diferencias, estamos atrapados en esa lógica disyuntiva que responde a nuestra matriz de simplificación moderna y en términos lógicos lo planteaba esa lógica conjuntista identitaria. O sea, el otro es el enemigo que es distinto a mí. Por lo tanto ahí opera el tercio excluso. O sea, el otro no forma parte del sí mismo o del nosotros. Claro que también habría un riesgo. Ah, entonces lo que hay que crear es el sentido de comunidad y de pertenencia. Allí también puede haber un riesgo si por comunidad entendemos una totalidad homogeneizante

porque eso nos llevaría a expresiones fascistas o autoritarias de esos sentidos de totalidad. Y por lo tanto, tanto populismo como neoliberalismo desunen. Desunen. Opera la disyunción. Como principio a la disyunción está esta idea de la religancia. Conectar lo que ha sido separado y pensar también eso que tú decías en parte, que es la unidad de la diversidad. O sea, la unidad en la diferencia. No una unidad unitaria, sino una unidad múltiple donde todo eso juega. Obviamente que hay poder y que hay intereses y que hay contradicciones. Por el hecho que busquemos religarnos no vamos a anular esas contradicciones. Hay lucha por el poder, hay desigualdad. Y eso va a estar siempre. El punto crucial creo yo en este sentido, en esta idea de contradicciones, contradicciones que atraviesan la sociedad. O sea, si hay algo creo que tendríamos que valorar o que permitió aflorar con el populismo, es justamente, si ustedes quieren, esta complejidad de la verdad. O sea, sí, hay verdades empíricas. Hay verdades como consenso, pero la verdad también se construye con el poder. Hay una dimensión del poder y hay conflictos en la sociedad. Ahora, el riesgo de eso es la fractura del espacio comunitario. Obviamente lo otro sería un idilio romántico, creer que vamos a crear la comunidad libre de todos los antagonismos. Eso es caer

nuevamente en un mesianismo. O sea, en otra forma de teología política. O sea, pasar digamos de un dios al marxismo como teología política, de pronto. Hay un paraíso. La sociedad sin clases. O hay un futuro donde todos los antagonismos se anularían. Hay un sujeto histórico establecido, el líder, el proletariado, el partido, lo que sea. Y hay un camino que ese sujeto nos va a guiar a ese porvenir idílico sin contradicción, la revolución. Hoy por hoy no sabemos si eso es así. El futuro puede ser mejor, pero también puede ser peor. Y de alguna manera creo yo que parte de la complejidad de volver a pensar el futuro, parte de la crisis del sentido de nuestro presente, está ligado con este hecho. Con este hecho que no es menor. O sea, si pensamos la modernidad, la modernidad podemos caracterizarla de muchas maneras. Pero sobre todo asentada en dos pilares. Y la idea de racionalidad, la confianza en la razón y la certeza. La búsqueda de certidumbre, de fundamentos, y a partir de ahí. Certeza y racionalidad, la idea que define a la modernidad es el progreso. La idea que define el progreso, la idea que está atrás del progreso es el futuro va a ser mejor que el presente. Y de eso tenemos certeza. De eso tenemos certeza. Y en eso juega un rol crucial la razón. La razón en definitiva nos hará libres. Todos los grandes discursos

políticos, filosóficos de la modernidad, construyeron sentidos del mundo. Nos brindaron grillas de inteligibilidad de nuestro mundo a partir de esas ideas. O sea, el marxismo, el liberalismo, el keynesianismo, el desarrollismo, todos proponían un futuro mejor. Y tenían la certeza y el fundamento de que la vía era la revolución por la sociedad sin clases. No, la vía es desarrollarnos. No, la vía es el libre juego de los intereses económicos. Pero lo que había en este paradigma de la modernidad, si ustedes quieren, había conceptos límites. Había representaciones compartidas de futuro. Opuestas, en conflicto, claro. Revolución o desarrollo. Guerrilla o socialismo democrático. Desarrollismo o... Pero le dábamos sentido al presente a partir de que podíamos significar el futuro. Teníamos proyecto de futuro. Teníamos idea de futuro. La crisis de la modernidad, no sólo la crisis de la ciencia, sino también de esas experiencias políticas concretas, el último, la caída de la unión soviética, es la crisis de nuestras ideas de futuro. La crisis de nuestras representaciones compartidas de futuro. Y la filosofía a partir de allí en buena medida, no se ocupó de volverle a dar sentido a nuestro mundo, sino en esta lógica posmoderna, pasamos de esas totalidades homogéneas a la dispersión heterogénea de prácticas, identidades, multiculturalismo.

No, no, ya no hay unidad, hay todo diversidad. Y si hoy cabe hablar de una crisis en la política, si los discursos de la política no le permiten dar sentido a nuestro mundo es porque hay una crisis de la matriz filosófica del pensamiento político. De cómo estas grandes ideas filosóficas ayudaban a dar sentido al mundo. La crisis de futuro forma parte del sentido de nuestro mundo. La dificultad de darle sentido a nuestro mundo. Y por lo tanto, la crisis de esperanza. Si yo no puedo dar sentido a ese devenir, a ese porvenir no vivo el hoy. Y el hoy es la contingencia. Pasar el presente. Sea en el joven que no tiene trabajo y que no le ofrecemos un futuro mejor o sea en las racionalidades de gobierno, resolver la contingencia sin preocuparnos por ese futuro. Por lo tanto, creo que ahí hay una apuesta política en la filosofía de la epistemología, tenemos más una necesidad crucial de volver a pensar el futuro para volverle a dar sentido a nuestro presente. Pero no ya el futuro asentado en esos dos pilares inamovibles de la racionalidad y la certeza, sino volver a pensar el futuro desde la complejidad de la incertidumbre. No va a estar el paraíso en la Tierra. Pero bueno, ¿cómo sería ese mundo deseable mejor en el presente y cómo podríamos construir? Creo que ahí está parte del desafío de fondo.

— La gran pregunta.

— Habría que pensar otro paradigma entonces.

— Bueno, Leonardo está hablando desde las ocho de la mañana.

— Pero me entusiasmo. Me entusiasmo.

Parte 2. Diapositivas de la conferencia