

Capítulo 17

Exclusión, deseo y reconocimiento. Paradojas de la política y del Estado democrático*

Israel COVARRUBIAS

SUMARIO: I. Los lenguajes de la política. II. El orden (in)deseable. III. La escritura de la política. IV. La disolución del sujeto democrático. V. Bibliografía.

Si partimos del hecho de que el Estado es un proceso y una palabra central en los debates de la filosofía y la teoría política actual, así como de la Ciencia Política y otras disciplinas afines,¹ y si agregamos que tanto la política democrática como sus experiencias históricas son figuras recurrentes en los debates de nuestro tiempo, resulta entonces oportuno discutir los modos específicos bajo los cuales los procesos de producción de la gramática democrática activan/desactivan el deseo del sujeto para participar (como forma de quebrar los dispositivos de la exclusión) en el

* Artículo publicado originalmente en la revista *Estudios Latinoamericanos* (núm. 26, julio-diciembre de 2010) del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

¹ Pueden consultarse, a título ilustrativo, las monografías recientemente publicadas sobre el Estado desde una perspectiva etnográfica en Barragán y Wanderley (2009), desde una perspectiva de análisis político en Covarrubias (2009) y desde una perspectiva no sólo antropológica, sino también desde la sociología y la ciencia política, así como la filosofía política, en Sharma y Gupta (2006).

interior del Estado que, tentativamente, definiré como informático-democrático. Entonces, a partir de la deconstrucción semántica de algunos autores, palabras y momentos históricos que pertenecen a la lengua política moderna, y tomando como base el contexto de las transformaciones recientes de la política y el Estado, el propósito del presente trabajo es problematizar los momentos claves de la escritura política del sujeto y el deseo que a un solo tiempo se oponen *a la* política y se disuelven *en la* política, pero paradójicamente no dejan de reproducirse en la sociedad de la información que, desde sus orígenes, es una manifestación palpable de la exigibilidad constante que le pone —bajo la forma de los dilemas y desafíos de la pertenencia— a la política actual.

Es oportuno aclarar que la cuestión del deseo es necesaria, en primer lugar, por la reticencia de las teorías y filosofías políticas a otorgarle y, por ende, reconocerle un lugar central en la formación histórica del Estado moderno, ya que generalmente se le esquivo y subsume en la categoría de *pasión*, que no es sinónimo de deseo. De hecho, quizá desde el punto de vista político, la formación del Estado moderno y del Estado actual es, en realidad, un largo proceso de domesticación y reubicación constante del deseo en los pasajes internos de las instituciones modernas, desde el hospital y la escuela, hasta llegar a la casilla electoral y la querrela mediática del deseo de igualdad. No olvidemos que el deseo es una estructura ausente, algo que precisamente falta, que levanta, incluso en términos del teatro de la acción humana, la posibilidad del horizonte y la espera. Además, incluir la cuestión del deseo nos ayuda a elaborar algunas “diagonales” sobre temas actuales de la teórica política como lo es el lugar del sujeto en el tiempo presente, pero entendido como el “tiempo-ahora” (*Jetzt-Zeit*) de Walter Benjamin, donde la existencia (por ello la lectura obligada desde la noción del deseo) adquiere un peso distinto, sobre todo con las figuras temporales del sujeto excluido, que sintéticamente pueden hacer referencia a un universo donde está en una relación aporética frente a la política: atado y opuesto.

Entonces, la tesis por trabajar en las siguientes páginas sugiere decir que el deseo de igualdad (inclusión) del sujeto en la democracia se disuelve en el momento de quebrar el tiempo de la política, bajo la forma poliédrica del reconocimiento de la política, que no es igual a la producción de una pretendida política del reconocimiento, como lo han sostenido desde hace varios lustros los comunitaristas. De hecho, el reconocimiento de la política va en una dirección distinta a la inclusión que subyace a la política del reconocimiento, pues en realidad de lo que

se trata es de dar cuenta de una serie de fenómenos recientes de *constitucionalización de la exclusión*. Primero, en la formación de un umbral de igualitarismo público-social que no corresponde necesariamente con el terreno de la representación político-estatal, ya que entre estos dos momentos, el proceso de constitución del sujeto en la democracia pasa por la elaboración de un *ethos* en la medida que manifiesta un deseo de “darse forma” y construir una *personalidad* con los otros. Entonces es posible sugerir que cuando hablamos de Estado democrático en realidad estamos pensando en una suerte de personalidad democrática. Es decir, una persona, no un cuerpo, ficticia donde tiene lugar *la consagración de la inclusión*, y quizá sea el rostro más característico de dicha revelación, sin presuponer que ello exporte en modo implícito alguna forma de inclusión social o política. Segundo, de sostener que, en efecto, si es posible pensar desde un punto de vista pragmático que hay inclusión al momento de su conjunción simbólica, entonces sólo podríamos hablar de un proceso de constitucionalización jurídica e institucional de una inclusión por *default*, donde el reconocimiento de la política abre la posibilidad a una comunidad, no de iguales, sino de completos e indiferentes desiguales que irán generando fuentes “emergentes” de exclusión y desigualdad en el terreno público-social pero también en el político-estatal. Por ello, de lo que estamos hablando es de una sacralización del dispositivo metapolítico de la democracia a través de la forma que adopta la noción de persona en el sentido político moderno cuando conjuga a un solo tiempo *representación* y *actuación*.

I. LOS LENGUAJES DE LA POLÍTICA

Es necesario no perder de vista dos elementos históricos y conceptuales en el análisis contemporáneo sobre el deseo, el sujeto y la política. Son dos dimensiones que elaboraron y dilataron en el interior tanto la filosofía y teoría política, así como la ciencia de la política, los ejes principales que definieron el léxico general de la política. Si bien no simultáneamente, sí llegaron a engarzarse uno atrás del otro por lo menos a lo largo del siglo XX.² Es decir, son palabras comunes a un lenguaje que pretendió ser glo-

² Pienso, en particular, en el esfuerzo de Norberto Bobbio (1999a) por construir una teoría general de la política, donde precisamente la palabra fundamental

bal³ y que hasta el día de hoy sigue en uso para dar cuenta de realidades históricas y sociales distintas. De aquí, pues, que la teoría política no haya dejado de trabajar *desde* un punto de vista macropolítico cuando pretende describir y elaborar una determinada cartografía teórica sobre los hechos y las acciones que dan vida a los fenómenos políticos.⁴

El primer elemento es el rasgo definitorio del Estado y del régimen democrático moderno. Al fundarse las democracias modernas en una constante contradicción entre medios y fines, obediencia y libertad, decisión y legitimidad, lo que comienza a ser evidente desde finales del siglo XVIII es su connotación como Estados “liberal-democráticos”, en cuyo interior pretendieron mantener en pie —con un esfuerzo fuera de lo común, pues esa será una de las apuestas por la experiencia de la revolución en los procesos políticos de la modernidad— el *focus* que articulaba hasta no hace mucho tiempo los distintos procesos de transformación, auge y caída de las experiencias históricas democráticas: *la incorporación—inclusión— de las masas en la política* (Morlino, 2009: 159 y ss.). Sobre este dispositivo gravitaron muchos de los esfuerzos institucionales desde un punto de vista histórico, y muchas de las caracterizaciones teóricas desde el punto de vista de los procesos políticos, que tenemos en la actualidad para inteligir las trayectorias de las democracias modernas y contemporáneas.⁵ No obstante, habría que puntualizar que las masas aparecen en

es la que resume y define a la política a partir de su carácter transversal constitutivo, por ello *es general*, tanto teórica como empíricamente. Ulteriores puntos sobre el argumento están en Salazar (2010: 25-47).

³ A pesar de en muchas ocasiones terminarían en lenguajes totalizantes desde el punto de vista del método para leer el mundo político y sus efectos.

⁴ Hay que aclarar que hablar de un enfoque macropolítico supone tomar en consideración por lo menos dos tipos de relaciones analíticas importantes: a) las relaciones entre teorías empíricas de la política y filosofía política, esta última concebida como teoría política *tertium genus*, es decir, “a caballo” entre dos concepciones y elaboraciones diferentes de saberes sobre la política; b) las relaciones de las teorías empíricas de la política y las formas descriptivas (muchas de corte cuantitativa) que dan cuenta de las realidades políticas inscritas en marcos temporales, y que por momentos *carecen* de sustento teórico. Véase Morlino (1989: 53-87).

⁵ Una síntesis de las dimensiones analíticas sobre la democracia contemporánea está en Morlino (1986: 83-136; 2009: 1-27, 184-210). De igual modo, una descripción pormenorizada desde un punto de vista macropolítico es Lijphart (1999).

el escenario político democrático bajo la figura por excelencia del sujeto excluido, “esos rostros de los que ha desaparecido toda humanidad” (Fanon, 1965: 37) y que, como lo veremos más adelante, constituye la *multitudo*, no la sociedad propiamente hablando moderna.⁶ De hecho, su aparición es a partir de una violencia que pretende oponerse a la violencia de la desaparición que a su vez es producida por la exclusión. Por ello, es posible sugerir que el campo de las ideologías modernas está vinculado con el término político de la exclusión,⁷ y que será usado discrecionalmente para construir un ámbito de comprensión del surgimiento de los principales tipos racionales y emotivos de producción de comunidad en los siglos XIX y XX, tales como el comunismo, el socialismo, el

Por último, un breve recorrido de algunos problemas históricos que afronta la teoría democrática reciente es Covarrubias (2008: 111-119).

⁶ Hablar de la constitución histórica del sujeto político moderno a partir de las formas en que es excluido no es un problema viejo, es actual. Si partimos de la constatación de que en la primera década del siglo XXI se asistía y celebraba un cierto estado de ánimo favorable a la democracia en el concierto internacional, también es cierto que en el cierre de la década, encontramos un ánimo compartido de preocupación respecto a las alteraciones y salvajadas que ocurren precisamente *en las democracias* (Zolo 2010: 36-44). Por ejemplo, frente a la cuestión de la perdurabilidad, que es una preocupación permanente en algunas regiones (Latinoamérica) de democratización reciente. Sin embargo, el malestar tiene que ver con la impotencia del sujeto y el hastío social al vivir en regímenes políticos que han terminado por elaborar una concepción *paranoica* de la democracia. Por ejemplo, nadie puede negar que la pobreza sea una figura central de la exclusión democrática, pues si hay pobreza en el mundo actual y si este último es democrático en lo mínimo, entonces, *la pobreza es un problema de la democracia*, que generalmente pretende ser resuelto por los gobiernos no por los Estados con una serie de diagnósticos imposibles y reducidos a la aritmética infalible: si la ley no se respeta —otro problema de los gobiernos democráticos sin solución aparente—, las *cifras* se vuelven la verdad, después de lo cual la democracia termina estancada en *un mundo sin fisuras*. He aquí el carácter paranoico del problema que tenemos en la actualidad.

⁷ Por ello, el vocablo “ideología” es un producto de la Revolución francesa, ya que aparece por vez primera en 1797, acuñado por Antoine Destutt de Tracy para denotar a la ciencia de las ideas y que, posteriormente, empezará a adoptar un rasgo negativo: la ideología se vuelve una palabra que hace referencia a la demagogia; por extensión, el ideólogo es un demagogo (Elliott, 2006: 393 y 394).

nazismo, el fascismo, el populismo y el capitalismo. Bajo otras formas, también terminaron por cubrir la primera década del siglo XXI (por ejemplo, con el fenómeno del neopopulismo). Sin embargo, es oportuno hacer una precisión y una crítica. Por mucho tiempo, al capitalismo y a la forma de gobierno a éste inherente (democracia) se les había dejado fuera de la connotación de comunidad emocional, cuando forman parte de un proceso histórico donde política y religión son caras de una misma moneda, aun en la actualidad. Si bien estamos de acuerdo en que la sociedad abierta —en una paráfrasis popperiana— es una de las precondiciones para que exista democracia como forma de gobierno, también es verdad que después del derrumbe del socialismo real hacia finales de los ochenta del siglo XX, la democracia no sólo se queda sin enemigo, sino que además su soledad es su principal problema por dirimir y disolver. ¿Paradójico? En efecto, y podríamos agregar que lo que hoy es posible mantener de las premisas de mediados de los años cuarenta del siglo XX —*La sociedad abierta y sus enemigos* fue publicado en 1945—, es el carácter eminentemente *abierto* de la política, no de la democracia, mucho menos de su sociedad.

El segundo elemento es la invención moderna a partir de finales del siglo XVI y consolidado a lo largo del siglo XVII, de un lenguaje distinto sobre la política en general, y sobre el poder político en particular, y que resultó ser, a mi juicio, la quiebra semántica de los lenguajes tradicionales y pre-modernos acerca de la política. Es decir, el siglo XVII, sobre todo a partir de las reflexiones de Thomas Hobbes, es el inicio de la producción de una nueva gramática del mundo que no expresa una solución de continuidad, mucho menos la culminación del largo proceso de “unificación” de los lenguajes sobre la política que tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo XIII, cuando aparece la traducción en latín y, por ende, una lectura distinta en Europa de Aristóteles, que termina modelada y mezclada con la enorme influencia que hasta ese entonces había tenido y seguirá teniendo en los siglos posteriores la reflexión sobre las virtudes políticas y el significado abiertamente normativo de la república ciceroniana, para terminar en la conjugación, ambas tradiciones, de lo que tentativamente puede definirse como “los mayores componentes de la concepción convencional de la política y del hombre político” (Viroli, 1994: XII). Algunos podrán objetar que Hobbes es una continuidad, un cambio semántico “hacia atrás”, por el uso teológico de las palabras que usa al nombrar a la política. Sin embargo, en este trabajo insistiremos que presupone una ruptura con el lenguaje formado a partir del siglo XIII, es la

re-semantización de las palabras, la invención de significantes distintos a pesar de la invariabilidad en el tiempo de los significados de determinados conceptos-clave de la política. Entonces, no estamos únicamente frente a un cambio de palabras, sino frente a la evidencia más palpable del “proceso de agotamiento [que con el] cambio de los tiempos, el lenguaje de la política [sufre y] se vuelve gradualmente obsoleto” (Viroli, 1994: XI). Es decir, pasamos de un uso semántico donde existe una clara identificación entre la política como “arte de gobernar una república o un reino según la justicia y la razón”, hacia la poderosa “razón” de Estado, concebida como “el arte de conservar y expandir el Estado, en el sentido de dominio sobre un pueblo” (Viroli, 1994: VIII). La noción de razón de Estado irá más allá, ya que tendrá un fuerte vínculo no con Maquiavelo directamente, sino con algunos “apologistas” de él, como lo es el caso de Gabriel Naudé que en 1639 publica *Considération politiques sur les coups d’etat*, una de las más célebres y precisas obras sobre el argumento, donde define a la razón de Estado como “aquello que deroga al derecho común en ventaja del interés público” (Naudé, 1958: 68). Entonces, el *interés* —que se ha vuelto público— es el nuevo centro de gravedad en la formación y reproducción del Estado moderno.

La tensión que conecta una orilla a la otra es evidente: se rompe la relación armoniosa no sólo conceptual entre el Estado y la república, es decir, el mundo político se abre a dos concepciones completamente distintas acerca del orden: por un lado, decae la virtud latina del mundo clásico y que cobraba su sentido auténtico cuando pretendía ser el mecanismo de acceso y garantía de la felicidad del hombre y el equilibrio con el mundo, frente al auge de una realidad cada vez más plural (y “agrietada”) que se opone a esta concepción tardo medieval, para dar vida a una nueva lengua común donde el gobierno de la razón no excluye el gobierno de las pasiones, si bien domestica a este último —ya Maquiavelo lo advertía—, jamás puede anularlo por completo. Con ello, lo que observamos es un desplazamiento interesante. En la concepción tradicional de la política, Estado y república eran conceptos excluyentes, a diferencia del mundo moderno, donde hay la posibilidad de que se incluyan uno al otro.⁸ De aquí, pues, que se pueda conjugar a un solo

⁸ La exclusión ocupará un lugar distinto: ya no son las palabras las que se oponen al grado de no jugar en el mismo campo semántico, serán los sujetos los que terminarán excluidos, separados y escindidos al mismo tiempo, y no porque antes no existiera exclusión, sino porque su relevancia no era juzgada como cosa

tiempo Estado y monarquía, Estado y democracia, etcétera. En pocas palabras, la producción del orden y la forma de gobierno no son las caras de una misma moneda, son realidades distintas desde el punto de vista de los procesos históricos. De hecho, su separación está fundada en el origen de los mecanismos metapolíticos que dan vida al orden y su reproducción, y los mecanismos sociales que dan movimiento a las formas de gobierno. La primera es necesaria para la producción del orden en el interior de la sociedad —es una forma de determinar la subjetividad materialmente— y como realidad política; la segunda es importante en la medida que permite la socialización de la política (legitimación) en el escenario de la vida en común.

Esa realidad más plural tiene su corolario en los efectos que importaría la llamada libertad de conversión y confesión que abrevó de la Reforma protestante, para forjar la garantía del pluralismo religioso que, con posterioridad, se extendería al pluralismo político al permitir el aseguramiento de las principales libertades individuales. El resultado de todo ello es doble. Por una parte, cuando el discurso que emparenta virtud y felicidad es volcado por completo, la lengua tradicional de la política se reduce a “un lenguaje de la nostalgia o de la utopía, un lenguaje puesto en acción para soñar repúblicas del pasado o para desear repúblicas por venir” (Viroli, 1994: XV). La aparición, en los primeros años del siglo XVII, de la obra fundamental que da cuenta de esta nostalgia es *La Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella (1991), el más famoso de los textos utópicos, que empieza a circular como manuscrito en italiano hacia 1602, cuando Campanella se encuentra en prisión en Nápoles,⁹ y como libro en *latín* hasta 1623 (Servier, 1995: 53). En esta obra, además de pre-

realmente de *interés público*. Por lo cual, cuando a finales del siglo XVIII aparece nuevamente la palabra revolución y despliega en el universo de la justicia, pondrá en evidencia a un sujeto que se apropia de ella y la vuelve una pragmática, una guía para la acción. Véase *supra*.

⁹ Aquí, decir en italiano es importante porque es la manifestación cultural más evidente de la pluralización del mundo, en particular, de la palabra escrita. No obstante, hay que anotar que no será sino hasta Kant, cuando la *madre-lengua* y la filosofía terminan como universos inseparables, a diferencia de lo que sucede con el fenómeno ilustrado, ya lo veremos más adelante, del nacimiento del autor y su vínculo con la semántica del nombre propio, que oscila *siempre* en oposición al nombre del rey y la soberanía por afuera del dominio político, que es la gran querrela política y moral de la Revolución francesa, y el nombre de la ley, en tanto

sentar al mundo como algo dado y ya resuelto,¹⁰ aparece por primera vez la palabra “religión política”, ya que “los poderes espiritual y temporal están confundidos” (Servier, 1995: 56), lo que se traduce en una enorme influencia para la estructuración de las ideologías modernas, en particular, desde los inicios de la experiencia continental con la democracia en la ruptura que supuso la Revolución francesa en 1789 (Burleigh, 2006: 35). Un dato que no hay que descuidar es que por los mismos años, también aparece la primera parte de *Don Quijote de la Mancha*, obra donde asistimos a la expresión de la imposibilidad para resolver el entredicho que surgirá entre deseo y política, pues *Don Quijote* es la muestra más clara de que las maneras de resolver las querellas entre sujeto e institución son parciales. Por ello mismo, la locura no es simplemente el reverso de la razón, es la figura donde tendrá lugar la manifestación del: “... ser en sí, inmerso en una estoica serenidad, y el ser fuera de sí, poseído por fuerzas extrañas [que se] manifiestan como dos dimensiones a la vez opuestas y complementarias de la experiencia poética” (Perniola, 2008: 19 y ss.).

Por su lado, empieza a cobrar forma la constitucionalización del Estado y de la sociedad que le resultó inherente. Para Marco Revelli (2008: 45 y ss.), la constitucionalización del Estado moderno es el movimiento definitivo de ruptura entre la escritura de “la política de los antiguos” frente a la escritura “política de los modernos”. Derivada del *deseo* de asociación para producir un “poder común”, la *pragmática* cristiana que vinculaba la injusticia de los hombres con el primado del *mal*—inherente a la naturaleza humana—, con el miedo que genera la vida no asociada, y con el espíritu de competencia de los hombres que los llevará a enfrentarse unos contra otros, gradualmente perderá su densidad simbólica para dar paso a la construcción de una oposición social y política a la *sintáctica* teológica del mundo y la justicia divina por una parte, y al “arte del bien común” (Revelli, 2008: 47; Bobbio, 2004: 239-253), entendido como el campo semántico de los antiguos por la otra, asumiendo por accidente en el momento de *romper* con la escritura de la política de los antiguos—en el sentido de que toda sintáctica no es letra muerta,

fuente del derecho y del constitucionalismo. Véase Labastida (2007: 115) y Vergès (2009: 69-75).

¹⁰ Al respecto, dice Labastida (2007: 56): “... en la Ciudad del Sol nada puede innovarse; ya todo está dicho y sabido. La utopía es enemiga del cambio: se ha llegado a una etapa de perfección suma”. Véase también Labastida (2010: 30).

antes bien un acto performativo—, los efectos y costos de la competencia y de la idea de un mundo sin medidas fijas: la desconfianza, la avidez y sobre todo la guerra. No hay que olvidar que esta última se origina cuando todos quieren un bien que es escaso, en un contexto de creciente “discrepancia de los deseos” (Piccinini, 2005: 101). Aquí se pretenderá hacer realidad la posibilidad de racionalizar el deseo para reinsertarlo en la mecánica de la aporética renuncia voluntaria —pues no hay renuncia *determinada* por la voluntad del sujeto sino a través de la *imposición*— pero que es más bien una renuncia “quijotesca”: al renunciar al deseo, el sujeto lo confirma y dinamita hacia el tiempo por venir,¹¹ ya que de lo que se trataba era transformar el deseo en un *interés* en común que obligara al individuo tanto a subjetivarse con los *otros* (experiencia de sociedad) como a sujetarse al *Otro* (Estado).

Estamos, por consiguiente, en el umbral que producirá al individuo como sujeto moderno en tanto sujeto ficticio. Es decir, el sujeto no existe en cuanto tal antes de las formas de asociación, no está inscrito en la naturaleza del mundo, sino en el proceso múltiple de subjetivación, donde se conjugan curiosamente razón y contingencia: éste ya puede mirarse a sí mismo, se puede interrogar y *convertir* en otro, al grado de terminar construyendo un oxímoron discursivo: el lenguaje es la *tierra* del sujeto y la palabra su *casa*, sea oral o escrita. Tierra y casa serán, en última instancia, las metáforas que separa al liberalismo de la democracia, pero al mismo tiempo son las que los mantienen unidos como procesos políticos en el espacio de la experiencia histórica: en el crimen que funda la ciudad y sus receptáculos como criterios de discriminación de lo público frente a lo privado, el interés común se opone a la posibilidad de habitar la discontinuidad de una realidad incapaz de contenerse (Lanceros, 2010: 16-31). Hay que recordar que el suelo y el derecho a pisarlo (*ius soli*) es el elemento moderno que sella en modo definitivo la relación litúrgica y metapolítica del sujeto con la política (Labastida, 2010: 34). En cambio, la casa deja de tener su sostén puramente organizacional y económico para dar paso a una nueva concepción del espacio, pues es cada vez más evidente que la apropiación del espacio adoptará el sentido de habitar, *conquistar* y construir, y desde el cual se fundan dos nuevas posibilida-

¹¹ Al respecto, Antonio Negri (2002: 25) hablará de “desmesurada resistencia”. En específico, con la lectura que propone del *Libro de Job* como la “reconstrucción de un mundo ético después de haber deconstruido la fe en la justicia de Dios” (*ibidem*).

des: la vida privada y la reproducción del deseo con independencia de estar sujeto a un poder común secular y/o teológico. En el caso del lenguaje, éste será racional cuando responda a una exigencia de asociación, no cuando el objeto de tal asociación sea puesto en disputa, ya que como tal no existe, es un lugar vacío que une precisamente a los hombres; pero además, el lenguaje articulará discursos y sobre todo dispositivos de composición de prácticas y procesos institucionales dirigidos al control del deseo y de la subjetivación. Luego entonces, el orden nace como forma de ley *erga omnes* y se desdobra a lo largo del *territorio conocido* (pues aún estamos lejos de pensar en la formación de las naciones y los nacionalismos, que son, como sabemos, producto del siglo XIX). En el caso de la palabra, habría que tomar en consideración la diferencia entre palabra oral y palabra escrita. Son dos mundos discursivos en conflicto, ya que se oponen entre ellos al pretender dirigirse hacia distintos universos sociales: el deseo de salvación que pasa por la oralidad, y el deseo de comprensión de sí que pasa por la palabra escrita. Este es el dilema que se dilata en el siglo XVIII, contemporáneo a la experiencia de la revolución. Recuérdese el párrafo inicial de *Las confesiones* de Rousseau (1999): “Emprendo una obra de la que no hay ejemplo y que no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza y ese hombre seré yo”. ¿Qué tenemos aquí? Una confesión que al momento de *otorgar voz* al sujeto, lo vuelve el *autor* de la misma, y más cuando deviene pública al momento de ser publicada —no cuando es escrita, que es una manifestación palpable de la posibilidad a la vida privada e íntima— para ser entregada al otro (“mis semejantes”) que, por su parte, se transformará en el lector de la entrega y de sí mismo,¹² quizá como cómplice, pero también como testigo (nacimiento de la mirada). De este modo, al tener un autor, un lector y una escritura que se dirige al otro en forma horizontal, estamos en el nacimiento de la historia y la política del mundo moderno, que termina por ser un juego de relectura y reescritura constante entre sujetos para cimentar “un tiempo sin tiempo”, un tiempo imperfecto (Eco 2003: 16 y ss.), sin origen y sin inicio, que indica que la palabra en la modernidad se funda en una trama que pretende resolver el problema sin respuesta de la indecibilidad. De este modo, tanto la política como la historia se narran en el tiempo presente, es su espacio de experiencia, su tiempo *determinado*, pero se es-

¹² Al respecto, Eco (2003: 10) es claro al decir que el lector “usa el texto como un contenedor de sus propias pasiones”.

criben en un *futuro pasado*, en su horizonte de expectativas, en un tiempo *indeterminado* (Koselleck, 1993: 333-357).¹³ Por lo tanto, aquí tenemos una tensión entre el sujeto que es obligado a ser racional sin lograrlo del todo y la promesa del horizonte, de la indeterminación, y que puede permitir explicar el hecho de que la razón sólo pueda fincar su éxito cuando equivale a un régimen de verdad y legitimación. Para adelantar el tema del próximo párrafo, junto con Hobbes podemos decir entonces que estamos en el límite del “*acting* de la ficción escénica y de la simulación retórica, introduciéndonos en una dimensión donde son decisivas la referencia y la asignabilidad de una concatenación de palabras y acciones, cuya realidad sigue estando estrechamente ligada a la eficacia concreta de una atribución y de una creencia” (Piccinini, 2005: 107). Por ello, decía líneas atrás, la reacción a la racionalización del mundo tiene su fuga en la utopía o en la puesta en acción de una mecánica abiertamente metapolítica, ya que sólo así se podrá relocalizar a Dios en el mundo: Dios es Dios porque la razón lo necesita como límite, como quiebra del tiempo entre lo posible y lo desconocido.

II. EL ORDEN (IN)DESEABLE

Lo que resultó es que en la modernidad el lazo que pone en relación a la sociedad con el Estado no puede ser *deducido* de un orden natural anterior al hombre (Dios o con cualquier otro nombre que represente ese *lugar*), es decir, no son el resultado de una teología positiva, sino es producido por un orden artificial —carísimo para Hobbes—,¹⁴ ya que el poder (acto) y la

¹³ Martínez Terán (2008: 24) sugiere que: “La adquisición de esta conciencia es vista como constitutiva del carácter de la modernidad, y se opone al pensamiento cristiano precedente que exigía la inhibición del *yo* o la renuncia al mismo, pero que, al mismo tiempo y paradójicamente, lo situaba como el centro de deliberación moral o libre arbitrio y como el objeto de salvación espiritual”.

¹⁴ Recordemos el frontispicio de la primera edición del *Leviatán*: estamos frente a un hombre producido y animado por una multitud (*Cfr. supra*) de hombres que componen el cuerpo real del Estado y de cuyos brazos —a partir del símbolo de la espada y el báculo— están anudadas la representación de la soberanía en dos tiempos: poder temporal y poder espiritual, gobierno del interés común y gobierno del deseo. Con ello, nos dice Bobbio (1999b: 9), Hobbes creó el mito del Estado mo-

ley (legislación) son las formas que relacionan a los hombres en un terreno común, en el momento en que se vuelven una *función constituida* y no un principio constituyente (Revelli, 2008: 45). Hay que recordar, nos señala Piccinini (2005: 104 y 105), que “... el pacto hobbesiano no es el pacto con alguien, como por ejemplo el que sella una ciudad con un príncipe, sino un pacto a favor de alguien que a su vez no está obligado en relación con aquellos que lo contraen”. Tan posteriores y constituidos son el poder y la ley, que se volverán, en efecto, un momento fundante de la propia soberanía estatal, del Leviatán, pero dado que son parte de un orden artificial *posterior* al contrato entre los hombres, también edifican su excepción: no ordenan (*nomos*), sino que simplemente *regulan* el vacío que existe entre los hombres (*lex*), sobre todo cuando se constata que no se puede eliminar la posibilidad de la guerra de abierto carácter civil (*stásis*).¹⁵ De aquí, pues, que Claudio Magris (2008: 60) escriba con cierta dosis de ironía: “La ley es la tutela de los débiles, porque los fuertes no necesitan de ella”. Es decir, la guerra de todos contra todos, o con mayor precisión: la guerra de todos los débiles contra todos los débiles, en presencia de una sombra ubicada por encima de ellos (Estado), no será condición suficiente para prohibir el deseo de cambio, para anular el *éxtasis* que produce volcar por completo el poder común. Luego entonces, la ley nacida para romper con el pasado de la escritura política de los antiguos, se volverá el objeto por disputar y derogar en la escritura política de los modernos. El deseo y el éxtasis, elementos constituyentes de la subjetividad moderna, serán reconducidos hacia la producción de un derecho que la sociedad empezará a exigir cada vez con mayor ímpetu en términos de mayores ámbitos de igualdad y libertad, y que culmina al abrir un nuevo espacio para la política y el sujeto, como proceso de ruptura temporal del *ancién regime*, primero, con la Declaración de Derechos de 1774 y la sucesiva Declaración de Independen-

dero en la tensión de una relación imposible: el principio de la autoridad está fundado en la negación de la libertad. Véase también Hobbes (vol. I, 2003: 165 y ss.)

¹⁵ La revuelta (*stásis*) se vinculará con el vocablo *estasiología* que, en palabras de Jean Baechler (1974), quiere decir “alzarse en contra”. Baechler lo usa para dar cuenta de los fenómenos que él denomina *antisociedades*, por la capacidad de poner en predicamento los principales núcleos de historicidad y cohesión de un régimen social y político, así como de un Estado, y en función de permitir el cambio en la dirección organizacional de una sociedad.

dencia en 1776, dando vida a la primera democracia moderna (Estados Unidos) y, después, con el proceso de la Revolución francesa en 1789.¹⁶

Lo que corrobora este fenómeno, es un movimiento que hablará siempre en el nombre del pueblo, de la democracia, del sujeto y sobre todo de la justicia. Es decir, la ruptura de los modernos frente a los antiguos supuso un momento de invención de un tercero, una figura dual (“el que no está obligado con los contrayentes”) que siempre estará presente, incluso en su ausencia (función del mito del Estado). Pero, de igual modo, lo que se va a poner en juego (y cuyos ecos llegan hasta nuestros días), es el pasaje histórico de:

... la antigua Justicia sustantiva (ontológica) de los clásicos y de la teoría política medieval (fundada en un orden pre o metapolítico), [hacia] la moderna idea relacional de Justicia, como elaboración convencional garantizada por un poder. Como ‘convención’ que se vuelve operativa gracias a un poder ‘soberano’ —irresistible frente a cada uno— que asume y asegura mediante la coacción su eficacia *erga omnes* (Revelli, 2008: 46).

En efecto, de Hobbes en adelante, el Estado es y existe en la forma de un cuerpo político, en cuyos pasajes internos los órganos esenciales de su funcionamiento (la justicia, el gobierno y las relaciones de mando-obediencia) se ordenarán racionalmente bajo la expropiación constante de la violencia de los débiles contrayentes. Sin embargo, al pretender ser una anulación total, lo cierto es que el control y dosificación de la violencia queda en manos del poder soberano (*potestas*) frente a la multitud que obedece, pero que no clausura —en términos temporales— su deseo de participar (*potentia*) (Piccinini, 2005: 105). Una forma ejemplar lo fue la Comuna de París, donde Walter Benjamin “acusaba la concepción homogénea del proceso histórico [moderno]: a su juicio, la experiencia de los oprimidos aspira siempre a la ruptura de la continuidad temporal. Encontraba particular significatividad que en la revuelta de la Comuna de París de 1871, disparasen en contra de los relojes” (Perniola, 2009: 21). Entonces, lo que tenemos es un proceso doble; por un lado, un deseo total de dar continuidad al tiempo moderno, impuesto por el Leviatán en tanto *Dios mortal*, es decir, finito; por otro, un deseo producido por la insatisfacción urbana

¹⁶ No hay que olvidar que la *excepción* como guerra civil, insurrección y *resistencia* es un producto de la tradición democrática-revolucionaria que nace con la Revolución francesa (Agamben, 2003: 14 y ss.).

y social, por la pérdida de proximidad entre los hombres y por el sentido higiénico y frío que la ciudad moderna está desarrollando (piénsese, por ejemplo, en el urbanismo de Haussman), y que quiebra el tiempo para mirar a la justicia y a la democracia como fines en sí mismos. Por ello, los fenómenos revolucionarios producirán en la edad moderna una cuota siempre creciente de éxtasis fantástico e irrepetible y, quizás, en muchos casos, efímero (Olivier, 1967: 15-27). A pesar de todo, nunca será suficiente...

Tomando en cuenta la situación anterior, es posible entender de modo más claro la conexión entre democracia (y su dispositivo de inclusión de los sujetos a la política) y Estado.¹⁷ Es decir, la participación de los sujetos y de la sociedad en general en la democracia será estructurada y asegurada en modo indirecto, vía el voto y a través de la *representación política*, expresada a su vez en la actuación (en tanto canal de agregación) de los partidos políticos para conquistar el *lugar* por excelencia de la representación (parlamentos), y con lo cual se permitiría, finalmente, una distribución institucional de las preferencias de las grupalidades de acuerdo a sus deseos y sistemas de necesidades. Aquí, se producirá una situación inédita que permite una forma distinta de relacionar a la sociedad con el Estado. Es decir, el Estado democrático se funda sobre un deseo colectivo que produce una noción de comunidad, tanto de origen como de destino, con una impronta ideológica poliédrica, ya que en algunos momentos adopta la forma de los movimientos reaccionarios (nazismo y fascismo); en otros, aparece oponiéndose a los primeros y al Estado bajo la forma de los movimientos progresistas. Constante a lo largo del siglo XX, pero con mayor intensidad en el contexto de la segunda posguerra, este presupuesto devino regla, sobre todo cuando los partidos políticos terminan siendo depositarios *casi* exclusivos de la incorporación democrática de los sujetos a la vida público-estatal.¹⁸

¹⁷ Así lo observa Osvaldo Iazzeta (2008: 54), cuando sugiere que “el encuentro entre democracia y Estado se registra bajo una circunstancia histórica singular, cuando la primera adopta el mecanismo de la representación como expresión de la voluntad popular y el último subordina el uso de la fuerza a los límites impuestos por el Estado liberal de derecho”.

¹⁸ Sobre el particular, Martínez González (2009: 147) precisa que: “... los partidos de masas funcionarían como canales mediante los que los grupos sociales participarían en la política formulando demandas al Estado. En suma: los partidos de masas comportarían bases organizativas sólidas y extensas, claros vínculos identita-

En este orden de ideas, es posible conectar y articular un discurso de “paladar fino” sobre la democracia contemporánea que no pierda sus filiaciones semánticas ni sus fundaciones históricas, pero tampoco su carácter paradójico en términos de las transformaciones contemporáneas del Estado democrático: la democracia es causa y consecuencia potencial de la guerra civil y la guerra entre Estados. Basta recordar el origen del ascenso y desarrollo del totalitarismo de derecha en Europa en los años veinte y treinta del siglo pasado y también, en *oposición* a ello y a la propia democracia, el totalitarismo de izquierda. Sin embargo, de igual modo la democracia se volverá en el inicio de la segunda posguerra la salida “natural” a los movimientos anti-democráticos, lo que permitió el surgimiento de una concepción dicotómica del Estado democrático: hacia afuera, poner un dique al socialismo realmente existente; hacia dentro, frenar los movimientos reivindicativos de las clases trabajadoras, los movimientos campesinos y populares. Para llevar a cabo las dos funciones, el Estado se volverá garante y promotor de la pretendida educación para la democracia. Al mismo tiempo, participará activamente en la reactivación de las economías nacionales de la posguerra, con la pretensión de instituir un campo social, genuino y creíble, donde fuera posible el desarrollo de la llamada “democracia de mercado”, pensada ante todo como *respuesta de continuidad* a los distintos sistemas de necesidades sociales y, nuevamente, para absorber el deseo de participación e inclusión. En síntesis, asistimos a un lento proceso de formación de oposiciones del Estado democrático que se anudan en el pasaje de una tensión específica entre participación democrática (voto) y éxtasis revolucionario, también como forma posible de participar en la política y que inaugura por su parte una forma de volver a mirar a los débiles desde un punto de vista democrático.

III. LA ESCRITURA DE LA POLÍTICA

En términos históricos, la inclusión democrática y los sistemas de necesidades se ubicaron en la relación, siempre tensa, que surgió entre el llamado horizonte de expectativa de cada grupalidad y su espacio de expe-

rios con el electorado, estrategias políticas ideológicas, y bases electorales estables en el tiempo”.

riencia.¹⁹ Para profundizar sobre la relación que surge de estas dos orillas, vale la pena señalar la *oposición* que se abre entre espacio y horizonte.

El primero, el espacio, refiere a un *lugar* fijado en un tiempo social presente, que permite que la experiencia “ocurra”, es su “aquí y ahora”; de igual modo, el espacio determina una *posición* que se toma para permitir el nacimiento de la experiencia. Se puede agregar que el espacio en tanto lugar de la experiencia *emerge* con la enunciación (nivel *sintáctico*) “algo ha sucedido”, la cual se inscribe en el ámbito de la subjetividad, para que, posteriormente, se escriba en el orden de lo político (nivel *semántico*), y

¹⁹ Quien ha trabajado sobre las nociones de espacio de experiencia y horizonte de expectativa con particular atención a la conjugación de una semántica del tiempo histórico y del lugar que ocupa la política y su escritura en su interior, es Koselleck (1993: 333-357). Recientemente, quien propone una reflexión sobre el tiempo histórico y el lugar que en él ocupa el tiempo de la escritura de la política a partir del concepto de régimen de historicidad es Hartog (2007: 19-41). En primer lugar, Hartog hablará de *brechas* del tiempo, es decir, estar “entre”. Quizá sin nombrarlo aproxima su trabajo a la noción de intersticio: “estar entre”, “umbral”, “escisión”. Al respecto, dice que una brecha del tiempo, recuperando a Hannah Arendt, es sentir una “sensación de pertenecer a dos eras” (*ibidem*, p. 22). Aquí, el concepto subterráneo es, a mi juicio, el de *respuesta*. Es decir, pareciera que intenta responder a la pregunta: ¿cómo *responden* los sujetos a los avatares que el tiempo pone e impone al desarrollo de la acción humana? Por ello, responder abre un triple camino distinto de la producción escénica (*éxtasis*) en la historia del Estado democrático; el primero, sostener una solución de continuidad (exclusión completa del sujeto excluido que es subsumido en el concepto de progreso); el segundo, una solución de continuidad discontinua (inclusión excluyente: el discurso de la igualdad); el tercero, una solución de continuidad de quiebra del tiempo: exclusión a partir de desaparecer lo excluido que termina en excepción. En segundo lugar, su elaboración se conecta con la de Koselleck, ya que la tensión que surge entre el espacio de la experiencia y el horizonte de la expectativa, entre lugar de existencia y promesa (no olvidemos que un horizonte se funda en una promesa en el tiempo en tanto conquista del futuro), es donde nacerá precisamente “la crisis del tiempo” y desde ella estaríamos en posibilidades de pensar los criterios para el desarrollo de lo que llama régimen de historicidad en tanto apuesta por la conciencia del tiempo y su orden sobre la acción humana. Esta parte de la acción humana es la historicidad, y adopta el carácter de régimen cuando el Estado democrático y su política han pretendido encapsular parcialmente el devenir de la acción humana en un régimen (orden) del tiempo.

de este modo, indicar que “algo pasó realmente”, mediante los indicios que quedan del acontecimiento; por último, está su transformación en historia a partir de los juegos de la memoria, tanto del sujeto como la colectiva y, por consiguiente, observar su desarrollo al “decir” o escribir cómo pasó aquello que ocurrió (nivel *pragmático*).²⁰ Por lo tanto, la función temporal del espacio de la experiencia es volver presente el *recuerdo* y las formas bajo las cuales se recuerda, no tanto aquellas bajo las cuales se olvida (Bodei, 1998: 42; 1995: 81-108).

Por su parte, el horizonte alude a una línea que no permite *fijar* un lugar o *tomar* una posición, se *opone* a ellas, para construir un umbral o punto límite que significa apertura y clausura del tiempo. Para Kosellek (1993: 340), el horizonte “... quiere decir aquella línea tras de la cual se abre en el futuro un nuevo espacio de la experiencia, aunque aún no se puede contemplar. La posibilidad de descubrir el futuro choca, a pesar de los pronósticos posibles, contra un límite absoluto, porque no es posible llegar a experimentarla”. Por lo tanto, la función del horizonte de la expectativa es ofrecer la posibilidad de que algo puede pasar (o más bien, de que “cualquier cosa puede pasar”) en un plazo más o menos identificable, pero también más o menos aplazable en el tiempo. Es quizá, en estas coordenadas, que se puede entender con mayor precisión la señalización benjaminiana sobre los revolucionarios de la Comuna de París y su deseo de quebrar el tiempo disparándole a los relojes, ya que precisamente los disparos son la manifestación palpable de romper tanto la posibilidad como el aplazamiento circular de la historia, al instaurar un reinado fragmentario y fugaz vivido como presente, es decir, como realidad, de una experiencia que se vuelve imposible *siempre*.

Ahora bien, el Estado democrático efectúa una inscripción en el tiempo *por-venir* de la categoría de la esperanza en la política con la cual insti-

²⁰ Decir “cómo pasó” un acontecimiento es, sin duda alguna, uno de los puntos neurálgicos de todo método y de toda reflexión. Al respecto, vale la pena recordar la insistencia de Sartori (2003: 37) sobre los usos y finalidades del lenguaje. Dice el autor: las palabras “están en el lugar de lo que representan”. Por tal motivo, podemos sugerir que la experiencia en tanto campo real (acontecimiento) y campo simbólico (interpretación) de aquello que ocurre, forzosamente cede su lugar a las palabras, pues —al final— la experiencia existe únicamente en su representación. En otro orden de ideas, con un enfoque diametralmente opuesto al de Sartori, Elster (2003: 17) llega a una conclusión análoga, cuando sugiere diferenciar la narración de la historia con la cosa real.

tuye una pedagogía y una propedéutica que le inculca al sujeto (ciudadano) la creencia de que él se *encargará* o bien *ocupará*, por medio de la triple acción de socialización, integración y educación políticas, del mejoramiento de sus condiciones socioeconómicas, así como de la sociedad en su conjunto. Aquí, se puso en marcha un mecanismo carísimo para los partidos políticos de masas, pero también para la actuación estatal: la esperanza en el orden político democrático fue creada para permitir el espacio de la experiencia social a partir de crear y poner en relación distintos sistemas de expectativas (deseos, necesidades, imaginarios tales como los propios relojes, etcétera), los medios para alcanzarlas (estructuras territoriales) y los resultados obtenidos (hacer experiencia), cuyo efecto será oponer abiertamente el Estado a la economía, la decisión política a la efectividad del mercado, rompiendo la solución de continuidad que a partir de la segunda posguerra se pretendía dar al problema. De este modo, el deseo de construir una serie de umbrales de “reputación” del Estado y la democracia fue posible por el fenómeno de la información que hace visibles —a través de servicios, principalmente de seguridad y gasto social—, los logros que el orden político ofrecía a la sociedad en conjunto (en el terreno de la unidad e identidad nacionales, la producción de una ideología fuerte que cohesionaba a las élites políticas con el cuerpo social, y la oportunidad real de movilidad social). Claro está, que dichos logros la mayoría de las veces se realizaron en el orden de la subjetividad y en el ámbito de la expectativa, no en el terreno propiamente hablando de lo real. Por consiguiente, lo que el Estado democrático escribe en el tiempo presente es una suerte de “no todavía”, que termina configurando, en palabras de Remo Bodei (1998: 22), una “proyección más allá de los márgenes extremos de una realidad plena de humillaciones, de ofensas y de dolor... un lugar en el que la vida se refugia para readquirir un nuevo espesor de sentido, la ratificación y la espasmódica espera de solución de un malestar profundo y de un deseo incolmable”.

Por lo tanto, es posible observar la importante distancia-paradoja de los dos grandes momentos que encapsulan al sujeto: la sociedad y su experiencia (con el proceso de subjetivación con los *otros*) por un lado, y la política y su horizonte democrático por el otro (con el proceso de sujeción con el *Otro*, el Estado). Vale la pena agregar que tanto la horizontalidad como la soberanía de las relaciones, contrataciones, intercambios, acuerdos y disensos entre los sujetos tienen su vertebración en un lugar *distinto* al lugar de la democracia (espacio público), sean de-

seos colectivos o no. Son movimientos y actos privados, con derechos y obligaciones del orden privado pero que, para dar vida a la experiencia social como espacio, pasan por el régimen y la escritura de la política. Es decir, necesitan una regulación pública *neutral* que bajo distintas formas jurídico-estatales y, en tiempos más recientes, en mecánicas del orden *informático*, la volverán visible. Haciendo una inversión de los términos tratados, en estas encrucijadas es donde la información y el *ethos* social que ha erigido (su sociedad) tienen importancia para volverse un tema debatible respecto a las transformaciones recientes del Estado democrático y del sujeto frente a la política.²¹

IV. LA DISOLUCIÓN DEL SUJETO DEMOCRÁTICO

Es evidente que el vínculo entre sociedad de la información, sujeto y política democrática ha marcado y transformado la dirección de las huellas a seguir con relación a los principales vectores que componen las llamadas transformaciones simbólicas (y reales) de la experiencia humana. Es decir, la información y la sociedad a la que se pretende arbitrariamente connotar con dicha acepción, en la suma de sus oposiciones y disoluciones, es un momento característico de la situación en la que nos encontramos hoy. Como elemento articulador sirve para comprender en su cabalidad el cambio con relación a los momentos que *caracterizan* la socialidad de las grupalidades, clases y sujetos. Más aún, frente a la disolución de algunos referentes de larga duración (la experiencia del trabajo, la familia, la aventura, la sociedad nueva, la técnica) que constituyeron una centralidad clara en el horizonte de las posibilidades y que declinaron gradualmente junto con la transformación histórica radical del llamado colapso “técnico” del Estado de bienestar (Donolo y Fichera, 1981; Rusconi, 1979; Rosanvallon, 1995).

Luego entonces, en sociedades reticulares la información a un solo tiempo recrea y mantiene unidas las distintas constelaciones de deseos y

²¹ Ello puede corroborarse, por ejemplo, en algunos de los más recientes debates de carácter ético que abordan la disolución de la idea tradicional para tener o no *el derecho a decidir sobre el propio cuerpo* en casos tan polémicos como el aborto y la eutanasia, sólo por mencionar dos expresiones que están en la orden del día de la sociedad de la información. Véase: Álvarez-Cienfuegos Fidalgo (2006: 307 y ss.).

expectativas que se generan en su interior. Hasta aquí, no aparecen los problemas, ya que la función tradicional de la información era precisamente la de empujar —tanto los deseos como las expectativas— hacia un tiempo futuro: aquel lugar temporal necesario para marcar el límite del espacio particular del presente y su experiencia. Sin embargo, disuelta esta función, la información logrará conectar o poner en relación (una nueva función que se le ha otorgado) el espacio de lo que está ocurriendo con el escenario de la arena democrática, y del cual surgirá gradualmente una dimensión *visible* del lugar de la experiencia que a fuerza de presentarlo una y otra vez de tal forma que, por la repetición y la circularidad de la información, termina siendo transparente, casi invisible, para exagerar el argumento.²² Sin embargo, he aquí el primer desplazamiento grave que socava cualquier noción de oposición desde el punto de vista social y político: la experiencia terminará en un lugar imposible. Sí, ya que una vez lanzada —la experiencia a través de la información y sus canales: los medios de comunicación— al espacio público, este movimiento terminará por quebrar la *forma* con la cual la subjetividad se desarrolló por lo menos a partir de la segunda mitad del siglo XX, es decir, la forma de las antinomias (oposiciones) clásicas del orden político y social: Estado-contra-Estado; normal-anormal; público-privado, legal-ilegal. En la actualidad, las modalidades bajo las cuales se presenta y representa en los medios de comunicación la experiencia de lo social, son los fenómenos de las antisociedades de nuevo cuño: los miedos, la insatisfacción, el pánico, el mal. Como ejemplo, el fenómeno del mal, emparentado con el tema de las perversiones, se hacen presentes en la vitrina mediática a través de formas racionales o metapolíticas con el objetivo de instaurar lo que supone “un deseo de orden construido sobre la desconfianza en los contagios” (Pipitone, 2006: 79). Por lo menos en las antiguas coordenadas, los procesos de subjetivación podían ser identificados en determinadas grupalidades (clase obrera, clase empresarial, etcétera), en un particular horizonte (un *Welfare State* que nació precisamente como oposición al llamado *Warfare State*), y con canales de intermediación precisos (sindicatos, corporaciones, partidos políticos, mafias).

²² Esto puede detectarse dando seguimiento a los noticieros de televisión o de radio: en la mañana se presentan las noticias (“algo pasó realmente”) que se lanzaron en la noche anterior (“algo ha sucedido”), y al mediodía (decir “cómo pasó”) aquello que se dijo por la mañana y así sucesivamente...

A lo anterior, resulta oportuno agregar que la noción de la transparencia de talante democrática, en cuyo seno nació la idea tan en boga en nuestros días de acceso a la información,²³ nos permite “informáticamente” ver y conocer *casí* todo pero, como sugiere John Berger (2002: 26 y 27), “tanto vemos todo, que no distinguimos nada”, ocasionando una suerte de “retroceso de la curiosidad intelectual” (González Torres, 2005: 44), al sustituir el primado de las interrogantes (identificable en tres verbos: *preguntar, especular, contradecir*) por una búsqueda que encuentra desde el inicio las respuestas concernientes al objeto buscado. Es importante subrayar que la llamada transparencia democrática no presupone conocer todas y cada una de las actividades de las que el Estado y sus instituciones se ocupan cotidianamente, pues un efecto de ello es aquel que señalan Arbós y Giner (2003: 20) de la llamada “... venta o especulación de información que no debería hacerse pública —archivos de Hacienda, datos policíacos, etcétera— [ya que] socavan la *fe* en la democracia” (énfasis añadido). Es el caso, por ejemplo, de la retórica de los escándalos (reales o imaginados, pues lo que aquí importa es inscribir el “algo ha sucedido” como lectura sin grietas del sujeto y de la sociedad en general sobre ellos, no la veracidad de los mismos, es decir, no el “algo pasó realmente”) como arma política. En la sociedad de la información se cuenta con múltiples mecanismos para poner en acción la retórica como arma política: por ejemplo, los usos de la lógica teológica y confesional de los libros “aparentemente” de memorias de funcionarios o ex funcionarios y que curiosamente “aparecen” en el espacio de la experiencia en tiempos de crisis o electorales. Al respecto, recientemente la historiadora francesa Élisabeth Roudinesco (2010: 50) hablaba de la institución democrática de una auténtica tiranía de la confesión y la transparencia, frente a la cual no había poder social, incluso democrático, que se le pudiera oponer.

Al final, lo que se desprende es lo siguiente: si un sujeto en un contexto político democrático estuviera informado de todas y cada una de las actividades del gobierno, del régimen político, del Estado, por más relevantes que éstas sean para la vida en común, decrecería sustancialmente su horizonte de expectativa en la democracia y en la política que

²³ De aquí la explicación de por qué en las llamadas nuevas y/o jóvenes democracias, la institucionalización del acceso a la información como forma de hacer transparente el ejercicio del poder público sea una insistencia desde los primeros años de la nueva estación política.

pretende enarbolar (sobre todo, respecto al derecho a tener derechos). Por ende, tanto la política como la democracia se disuelven (segundo desplazamiento grave) del horizonte de la expectativa (que es su lugar “natural”, es decir, la democracia y la política como dispositivo de integración y reproducción social sólo *existen* en el porvenir) y se desplazan hacia el espacio de la experiencia, produciendo una inversión radical para la institucionalidad y para la vida en sociedad; una lógica cerrada, no antagónica (por lo que anularía toda oposición), un tipo “puro” donde cualquier cosa podría ser identificada y definida con cualquier otra y aparece como “la fórmula clásica del principio de identidad, de $A = A$ ” (Bodei, 1998: 52). Con ello, se permite la conjugación de nuevas teologías políticas, es decir, nuevas relaciones entre grupalidades y líderes (en el caso de los Estados democráticos, generalmente bajo la sombra siempre presente del populismo posmoderno). Sobre el particular, Pipitone (2006: 68) dice: “Enfrentarse al drama... de querer permanecer sin poder cumplir el anhelo, nos crea la necesidad de un sentido fuera del mundo. Nos crea la necesidad de religión: las que conocemos y las que están (siempre hay alguna) aún en proceso formativo”.

Lo evidente es que sin expectativa no tendría razón de ser la contienda para ocupar los puestos tradicionales de la representación democrática. Entonces, los rastros, las huellas y los indicios indispensables para poder generar una opinión sobre un problema determinado, terminan distorsionados, como efecto del “algo ha sucedido”, que hace opaca a la transparencia informática, al punto de ocasionar, como se dijo antes, un retroceso de la curiosidad intelectual, pero también permite el nacimiento de actitudes de rechazo que, a su vez, dan vida a nuevos estereotipos sobre el orden, en particular, en los ámbitos de su presencia (lógica de lo real en oposición a la lógica de la presencia) y de sus representaciones.

Por lo tanto, nos encontramos frente a un nudo ciego que se pone cada vez más en los límites de la relación entre el espacio en la experiencia de la sociedad de la información y el horizonte de la expectativa de la política (con nombre propio: la expectativa sobre la democracia), donde la pregunta clave es: ¿esta relación puede permitir el nacimiento de una nueva subjetividad? Pareciera que no. Más bien, pareciera que disuelve al sujeto democrático. Lo que deriva es la exigencia de respuesta que se le dirige a los Estados liberal-democráticos actuales para que *incorporen* precisamente al sujeto al juego que pretende ser democrático en la vida diaria, pero sin haber reparado en la disolución del mismo y en la imposibilidad de la democracia. Por lo cual, la noción de sujeto

democrático es una referencia vacía, dada la imposibilidad de subjetivar la democracia en el espacio de la experiencia en la sociedad de la información. Es decir, el sujeto no puede *ser* y, al mismo tiempo, adjetivarse como democrático ya que, lo que *es*, lo que termina siendo en su propia experiencia, son grados de diferencia y distancia que lleva consigo frente al otro, frente a la institución y el orden, frente al Estado y la ley, frente a sí mismo. Es decir, el sujeto, al revelarse como pluralidad, y en medio de un juego de diferencias, resulta ser algo inacabado.²⁴ Habría que pensar con amplitud este debate sobre el sujeto y su condición incompleta, antes de pasar a la discusión sobre la invención o no del pluralismo y disenso democráticos que es un efecto del primer procedimiento. En suma, estamos frente a la obligación de construir aprehendiendo lo que es y hace de cada sujeto un acontecimiento único y no imitable, pues, al final, ¿no se trata de eso?, ¿de coexistir por lo que cada uno *es* en su conjugación con sus distintas representaciones y no por lo que nos construye la tiranía de la confesión y la información?

Ahora bien, ¿cómo explicar estos dos desplazamientos? Quizás un concepto que nos permite avanzar la discusión es el de *intensidad*, entendido como expansión y simultáneamente como espectacularización de la experiencia de sociedad. La premisa es sencilla: entre más se incrementa la liberalización y la intensificación de los ritmos y los ciclos de información que cualquier sujeto tiene a su disposición (medios electrónicos, prensa escrita e Internet) para la construcción de determinados recursos simbólicos e intelectuales, más amplia será —esta es la creencia democrática, por ello, la democracia algo tiene que ver con la cuestión de la “fe” — la reproducción efectiva de la expansión e incidencia social sobre el horizonte de la política. Sin embargo, esta mecánica también nos lleva a un callejón sin salida: el horizonte, repito, no puede volverse experiencia y viceversa. Es decir, estaríamos asistiendo a la constitución de la falsa creencia de que una sociedad más informada (pero no por ello “mejor” informada) es proclive a exigir e involucrarse con mayor ímpetu en la esfera pública. Entonces, menos pernicioso resultará el espectáculo de su participación (que es uno de los anclajes de la dimensión simbólica antes referida) a través de la protesta (organizada o no), la ma-

²⁴ Esta es una intuición de Nietzsche (1981: 281): “Quizá no sea necesaria la suposición de un sujeto: quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean la base de nuestra ideación... Mi hipótesis: el sujeto como pluralidad”.

nifestación (legítima o no), la migración ideológica (pragmática o no), la apatía hacia la política (antidemocrática o no) y la insatisfacción (real o no) frente a sus pobres resultados. Al final, el recurso y la insistencia de tales experiencias, provoca lo contrario: la consolidación de una pléyade de fenómenos de oposición al orden no sólo político, también moral, cultural y social (Baechler, 1974). Me parece que aquí está el origen de la ausencia de respeto y reconocimiento tanto de la ley como de la autoridad por parte del sujeto y de la experiencia en sociedades de reciente democratización.

Por ello, la lógica es inversa. Es decir, entre más se intensifican los flujos de información a disposición del sujeto, decrece considerablemente la posibilidad real de la expansión de recursos y capacidades intelectuales desde donde la acción reivindicativa, bajo distintas modalidades de movimientos y organizaciones sociales, por citar un caso enigmático de quiebra del tiempo, una vez tuvo su comienzo. Por el contrario, aumenta el espectáculo de la participación e incidencia sobre la política por parte de los grupos sociales, y la imposibilidad de que la información realmente permita construir “opiniones propias”, que es, como se sabe, uno de los objetivos que siempre tendrá en su horizonte el aseguramiento de las libertades en un Estado democrático, pues el problema es que “... en una sociedad en la que el ruido es permanente... el mayor problema no es la libertad para expresarse sino la capacidad para que te oigan, en particular en la televisión y en la prensa” (Braud, 2006: 59).

De aquí, pues, la capacidad paralizante de los recursos que ofrece la sociedad de la información, cuyas expresiones van de la velocidad del cambio tecnológico (ahora se discute más por el chat que en salón de clases o en la plaza pública, pero no se lee más por ejemplo), a la excesiva concentración de recursos intelectuales que han creado, para meternos en el terreno de la ecuación experiencia de la sociedad-horizonte de la política, la figura del llamado intelectual “altamente calificado” en un rubro particular de los asuntos generales (¡qué contradicción!) o del experto (*expertise*) que influye directamente en el diseño y la implementación de los “grandes programas” del gobierno. Al respecto, hay quien habla de “analfabetismo ilustrado” (González Torres, 2005: 40), para describir el efecto anticlimático de la libertad informática, al suponer que aquellos que están participando en la formación de la opinión pública (*in primis*, intelectuales mediáticos o “editócratas” que producen “opinión fragmentaria”) parten de un principio simple: lo que no se conoce por el exceso de confinamiento disciplinario o de especialización

(“soy experto en...”), se rechaza, se descalifica, se manda al panteón de las ideologías políticas.²⁵

¿Por qué insistir en la necesidad de las opiniones propias? Su producción permite determinar si una situación general o específica *realmente* merece ser cambiada responsable o irresponsablemente, ya que es el ámbito desde el cual puede surgir la crítica (en su sentido de *poner en crisis un régimen*) y las posibilidades reales del cambio (institucional y biográfico). En consecuencia, la información se ha vuelto un peculiar mecanismo de agregación y constitución de sentido de una sociedad que necesita, casi por propia definición técnica, de flujos permanentes para saturar las posibilidades reales de expresión *pública* del pluralismo y disenso democráticos. Lo que surgirá de lo antes dicho es un dilema. Por una parte, está la corroboración de la anulación de pensar en los grandes proyectos conjuntos para construir *futuros* que estén a la orden del día en la base de cualquier sociedad; sobre todo en el sentido de indicar los caminos para la edificación de diques con miras a lograr un mínimo de bienestar social. Por la otra, el predominio de la información para la institución de cohesión social (“informarse para conocer”, “conocer para actuar”, “actuar para cambiar”), en un ambiente sin relaciones de contradicción pero sí con contradicciones económicas, políticas y culturales siempre en crecimiento, cuyo síntoma más evidente es la pérdida del carácter paradójico y paradigmático de las grandes puestas en escena de la acción social.

Por lo tanto, problematizar al sujeto en la tensión entre democracia e información, necesariamente pasa por el esbozo (pues en este caso nadie tiene la última palabra) de un fenómeno híbrido por naturaleza, flexible por expresión fáctica, y cuyo carácter central es una sistemática transgresión y transfiguración del espacio de la experiencia y del deseo para dar lugar a un horizonte siempre nuevo y en continuo movimiento, en el interior de una realidad viva y dramática que siempre será postergada (es el caso de la cuestión de la pobreza, la desigualdad y la injusticia). Una época donde el despojo es llevado irresponsablemente a un rango incluso “estetizante”, a pesar de que no deja de sucederse en una exigencia

²⁵ Recientemente, Chollet, Cyran, Fontenelle y Reymond (2009) han discutido sobre las funciones públicas y mediáticas de los intelectuales bajo el rubro de los “editócratas” o de aquellos que hablan desde la tribuna mediática construyendo su propia agenda de medios, en un lenguaje llano, con pocas palabras, pero que siempre obtienen una línea sólida de representación y legitimidad en el ámbito periodístico, cultural y político.

fundamental por la política de nuestro tiempo. Por ejemplo, la fotografía fijada en el momento litúrgico del ciudadano depositando su voto en una casilla, como si ello presupusiera una democraticidad inherente al acto de la obligatoriedad política. De aquí, tendríamos que interrogarnos precisamente acerca de ¿por qué la estética se ha vuelto la forma y el momento definitorio del lugar del sujeto en el interior del mundo democrático actual?, ¿qué vínculos podemos inferir entre estética y padecimiento de la exclusión? El filósofo italiano Mario Perniola (2008) ha propuesto el concepto de *sensología* para dar cuenta de este estado de ánimo del mundo actual. Con este término, podríamos adelantar una respuesta al abrir un universo “otro” de inteligibilidad para dar cuenta de los mapas recientes en los campos públicos de la democracia, la información y la experiencia. La tesis que sostiene Perniola es que asistimos a una transformación crítica²⁶ respecto a las formas con las cuales la modernidad nos empujaba (como sujetos) en el tiempo para producir experiencia de sociedad, en la medida de que elaboraba una serie de entrecruces donde tenían lugar los procesos de socialización y materialización del sujeto en cuatro momentos: la economía, la política, la ideología y la burocracia (Perniola, 2008: 15).

En realidad, lo evidente es el crecimiento gradual del predominio de la exterioridad —que no funciona como *afuera* pues no hay punto límite (adentro) que lo soporte— sin relación con la individualidad. Entonces, el mundo actual, desde el punto de vista de la crítica filosófica y politológica, tiene la obligación de dar cuenta del tránsito que ha llevado al bloqueo y anulación de la subjetivación como experiencia real (a pesar de ser siempre imposible), y del tiempo en el cual era posible que ocurriera el acto emancipatorio (afirmación de sí). El resultado es la repetición de un efecto de “irracional insociabilidad” (Perniola, 2008: 43). Son quizá estas dos últimas palabras las que encierran una parte sustantiva del significado del neologismo *sensología*, sobre todo cuando el autor hace alusión a “lo ya sentido”. Incluso, es próxima a la intuición de George Bataille cuando se refería a su época como *minotauresca*, donde la figura del minotauro aludía al campo de la hibridez de lo humano, al conectar a este último con su animalidad. No olvidemos que el minotauro está recluido en el laberinto de Creta, lo que una primera lectura presupone el riesgo de perderse al grado de la disolución en sus pasajes internos.

²⁶ Y aquí, la palabra crítica estará próxima a la palabra crimen, en términos de violencia fundante. Véase *supra*.

Sin embargo, lo que habría que subrayar es la figura del laberinto que, además de ser fascinante, otorga un umbral de significatividad a un ámbito simbólico fundamental —y quizás ahí está contenida la indicación de su materialización estética—: el laberinto representa el útero materno, donde el peligro, el “tiempo-ahora” benjaminiano, es del orden de lo ominoso, ya que resulta aterrador permanecer más tiempo del necesario en su interior como salirse de él antes de tiempo. Entonces, la disyuntiva es saber romper “su vínculo directo” (Perniola, 2008: 44) con esa tierra, con ese orden del tiempo. ¿A tiempo o destiempo?, ¿cuándo es posible *decidir* a tiempo esta ruptura? No lo sabemos. Lo cierto es que el proceso de extrañamiento de lo ya sentido producirá un espacio inanimado, inorgánico (Perniola, 1998), sin tiempo y sin sentido (Perniola, 2008: 45). Un espacio “entre”, que potencialmente puede ser definido como espacio espectral: “Situarse en tales límites que ninguno de los opuestos [pueda] definirse” (Perniola, 2008: 61).²⁷

La suspensión del tiempo —que en realidad es el espacio de *excepción* en el tiempo de la experiencia del sujeto— no conduce a la manifestación de lo imposible, irrepetible y fugaz, sino a la articulación del sujeto desde una exterioridad inmóvil y derrotada, que es el resultado de “un modo diferente de sentir” (Perniola, 2008: 47). Al respecto, dice (Perniola, 2008: 45-46): “... el proceso en virtud del cual la sensibilidad y la afectividad pasan a la sociedad comporta una cosificación del hombre, que de golpe parece convertido en *pedra*. La idea de simulacro, muy presente en el imaginario colectivo contemporáneo, quedaría plasmada en su acepción más simple, la de *estatua*”. Hay que aclarar que los términos en los cuales el autor utiliza las palabras “pedra” y “estatua” tienen que ver con la *dureza* y la rispidez de lo ya sentido del mundo contemporáneo, en la medida de que conectan la parálisis con la implosión de la acción humana, y no sugiere la idea de la victoria contra el tiempo y la historia: dar todo y recibir todo, “hacer historia”, *hic et nunc*, pero con la particularidad de que “cuando tomo lo conservo siempre como algo ajeno o, a lo sumo, como una metáfora de mi despojamiento” (Perniola, 2008: 74).

²⁷ “El hecho de que simultáneamente pueda ser arquetípica y ficha que se intercambia con todas las figuras de lo ya sentido, la hace a la vez estable e irreal, inmóvil y cambiante: de esta copresencia de aspecto aparentemente contradictorios nace su condición espectral, por cuanto es al tiempo base de todos los valores y fuente de todas las metamorfosis” (Perniola, 2008: 57).

Luego entonces, entramos a un reino donde “la valorización de la cultura se realiza más en la huella que en la obra” (Perniola, 2008: 55).²⁸

Y agrega:

La noción de huella, en efecto, es más amplia: abarca la obra propiamente dicha y todo tipo de documentos del autor, como sus artículos y conferencia, su iconografía, su biblioteca, sus manuscritos, etcétera. Porque no cabe duda de que estas dimensiones extra-autorales pueden reproducirse y circular con mucha más facilidad que las obras, las cuales, además de perder su carácter unitario y monolítico, son literalmente saqueadas en las citas, las antologías y en los medios audiovisuales (Perniola, 2008: 55).

Ahora bien, aquí habría que preguntarse qué tipo de relaciones de oposición se pueden establecer entre dos términos, dos procesos y dos experiencias “ya sentidas” como lo son la huella (del sujeto-autor y del lector que produce con su trazo y su firma [nombre propio]) y la obra disuelta al punto de la desaparición en el espacio de su reproducción (espectro). Por ello, nos encontramos frente a la saturación y ahogamiento del recurso a la memoria individual y colectiva, tan importante en la vida democrática, puesta sólo como puro acto celebratorio que es un “ya sentido”, una semántica *sin* tiempo (Covarrubias, 2010: 129-164). Por consiguiente, la memoria (como historia y detonante) termina, para bien o mal, desplazada de su capacidad de transformar y quebrar la “virginidad” del mundo social tal y como es, ya que al anular simbólicamente el pasado, vacía la noción de futuro del horizonte temporal y prohíbe el deseo de asociación democrática, sobre todo en el contexto de las nuevas generaciones.²⁹

²⁸ Más adelante agrega (Perniola, 2008: 58): “Conviene no olvidar que en el horizonte de lo ya sentido, la dimensión estética pertenece a la sociedad, no a los individuos, los cuales, forzados a ser moneda —auténtica o falsa, tanto da—, nunca se han visto en una situación tan vacía y *espectral* como la presente”.

²⁹ De este dilema, ha dicho Scott Lash (2005: 244-245), que “... esa suerte de valor informacional y su temporalidad difieren del valor de uso y el valor de cambio. Estos últimos incluyen un pasado y un futuro. El valor de información es efímero. Es inmediato. No tiene ni pasado ni futuro: ningún lugar para la reflexión y el argumento razonado. A diferencia del discurso o el análisis discursivo, no subsume los particulares en universales. Es, en cambio, una masa de particulares sin un universal”.

V. BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio, 2003, *Stato di eccezione. Homo sacer II*, Turín, Bollati Boringhieri.
- ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO, Juan, 2006, “Dilemas en biotecnología. Derecho a nacer, derecho a morir, derecho a decidir”, en HERRERA GUIDO, Rosario (coord.), *Hacia una nueva ética*, México, Siglo XXI Editores-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- ARBÓS, Xavier y GINER, Salvador, 2003, *La gobernabilidad, ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- BAECHLER, Jean, 1974, *Los fenómenos revolucionarios*, Barcelona, Península.
- BARRAGÁN, Rossana y WANDERLEY, Fernanda (coords.), 2009, “Etnografías del Estado en América Latina”, *Íconos. Revista de ciencias sociales* [Sección *Dossier*], FLACSO-Ecuador, núm. 34, mayo.
- BERGER, John, 2002, *La forma de un bolsillo*, México, Era.
- BOBBIO, Norberto, 1999a, *Teoria generale della politica*, Turín, Einaudi.
- , 1999b, “Il Leviathan di Thomas Hobbes”, *Lingua e letteratura*, núm. 32-33.
- , 2004, “La democracia de los modernos comparada con la de los antiguos (y con la de los postreros)”, en Fernández Santillán, José (comp.): *Norberto Bobbio: el filósofo y la política. Antología*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BODEI, Remo, 1995, “Memoria histórica, olvido e identidad colectiva”, en Rabotnikof, Nora et al. (comps.), *La tenacidad de la política. Conceptos de la filosofía política: persistencia y reformulación a la vuelta del milenio*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- BODEI, Remo, 1998, *Libro de la memoria y de la esperanza*, Buenos Aires, Losada.
- BRAUD, Philippe, 2006, *Violencias políticas*, Madrid, Alianza.
- BURLEIGH, Michael, 2006, *Poder Terrenal. Religión y política en Europa: de la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*, México, Taurus.
- CAMPANELLA, Tommaso, 1991, *La Città del Sole*, Milán, Feltrinelli.
- CHOLLET, Mona et al., 2009, *Les éditocrates. Ou comment parler de (presque) tout en racontant (vraiment) n'importe quoi*, París, La Découverte.
- COVARRUBIAS, Israel, 2008, “La democracia y sus problemas. Una nota introductoria”, *Estudios de Política y Sociedad*, Nueva época, vol. 1, núm. 1, enero-abril.

- (coord.), 2009, “Urgencias y desastres, discutir el Estado en México”, *Metapolítica* [Sección *Debates*], vol. 13, núm. 66, septiembre-octubre.
- , 2010, “Política, escritura y tiempo: espectros y experiencias de la Revolución mexicana”, en varios autores, *Ideología, nación y política. Figuras e ideas de la Independencia y la Revolución*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público-Instituto Salesiano de Estudios Superiores.
- DONOLO, Carlo y FICHERA, Franco, 1981, *Il governo debole. Forme e limiti della razionalità politica*, Bari, De Donato.
- ECO, Umberto, 2003, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milán, Bompiani.
- ELLIOTT, Gregory, 2006, “Ideología”, en PAYNE, Michael (comp.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires, Paidós.
- ELSTER, Jon, 2003, *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa.
- FANON, Frantz, 1965, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ TORRES, Armando, 2005, *¡Que se mueran los intelectuales!*, México, Joaquín Mortiz.
- HARTOG, François, 2007, *Regímenes de historicidad*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.
- HOBBS, Thomas, 2003, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Losada, 2 vols.
- IAZZETA, Osvaldo, 2008, “Lo público, lo estatal y la democracia”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, FLACSO-Ecuador, núm. 32, septiembre.
- KOSELLEK, Reinhart, 1993, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.
- LABASTIDA, Jaime, 2007, *El edificio de la razón. El sujeto científico*, México, Siglo XXI Editores.
- LABASTIDA, Jaime, 2010, “En la cultura mexicana, lo revolucionario es no cambiar”, entrevista realizada por Israel Covarrubias, *Metapolítica*, vol. 14, núm. 70, julio-septiembre.
- LANCEROS, Patxi, 2010, “La huella del crimen. Imagen de la ciudad”, *Metapolítica*, vol. 14, núm. 68, enero-marzo.
- LASH, Scott, 2005, *Crítica de la información*, Buenos Aires, Amorrortu.
- LIJPHART, Arend, 1999, *Las democracias contemporáneas*, Barcelona, Ariel.
- MAGRIS, Claudio, 2008, *Literatura y derecho. Ante la ley*, Madrid, Sexto Piso.

- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Víctor Hugo, 2009, “Partidos y democracia (¿‘Porque amores que matan nunca mueren?’)”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 5, núm. 10, abril.
- MARTÍNEZ TERÁN, Teresa, 2008, “Subjetividad y verdad en las escrituras del yo”, *Metapolítica*, vol. 12, núm. 60, julio-agosto.
- MORLINO, Leonardo, 1986, “Democrazie”, en PASQUINO, Gianfranco (coord.), *Manuale di scienza politica*, Boloña, Il Mulino.
- , 1989, “Teoria e macropolitica”, en MORLINO, Leonardo (coord.), *Scienza Politica*, Turín, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- , 2009, *Democracias y democratizaciones*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- NAUDÉ, Gabriel, 1958, *Considerazioni politiche sui colpi di stato*, Turín, Editore Boringhieri.
- NEGRI, Antonio, 2002, *Il lavoro di Giobbe*, Roma, Manifesto libri.
- NIETZSCHE, Friedrich, 1981, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF.
- OLIVIER, Albert, 1967, *La Comuna*, Madrid, Alianza.
- PERNIOLA, Mario, 1998, *El sex appeal de lo inorgánico*, Madrid, Trama.
- , 2008, *Del sentir*, Valencia, Pre-textos.
- , 2009, *Miracoli e traumi della comunicazione*, Turín, Einaudi.
- PICCININI, Mario, 2005, “Poder común y representación en Thomas Hobbes”, en DUSO, Giuseppe (coord.), *El Poder. Para una historia de la filosofía política moderna*, México, Siglo XXI Editores.
- PIPITONE, Ugo, 2006, La religión, del consuelo privado a la jaula pública (o, la religiosidad no es un invento de las fuerzas maléficas del imperialismo)”, en MAYER FOULKES, Benjamín (coord.), *Ateologías*, México, Fractal-CONACULTA.
- REVELLI, Marco, 2008, *La política perdida*, Madrid, Trotta.
- ROSANVALLON Pierre, 1995, *La nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*, París, Seuil.
- ROUDINESCO, Élisabeth, 2010, “La democracia protege la intimidad y salvaguarda el placer”, entrevista realizada por Israel Covarrubias, *Metapolítica*, vol. 14, núm. 68, enero-marzo.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1999, *Las confesiones*, Madrid, Océano-CONACULTA.
- RUSCONI, Gian Enrico, 1979, “Il concetto di società complessa. Una esercitazione”, *Quaderni di Sociologia*, vol. XXVIII, núms. 2-3.
- SALAZAR, Luis, 2010, *Para pensar la democracia*, México, Fontamara.
- SARTORI, Giovanni, 2003, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.

- SERVER, Jean, 1995, *La utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SHARMA, Aradhana y GUPTA, Akhil (coords.), 2006, *The Antropology of the State*, Malden-Massachusetts/Oxford-Inglaterra, Blackwell.
- VERGÈS, Jacques, 2009, *Estrategia judicial en los procesos políticos*, Barcelona, Anagrama.
- VIROLI, Maurizio, 1994, *Dalla politica alla ragion di stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Roma, Donzelli.
- ZOLO, Danilo, 2010, “El ocaso de la democracia en la globalización”, *Metapolítica*, vol. 14, núm. 71, octubre-diciembre.