



ARTÍCULO DE REVISIÓN

DOI: <http://dx.doi.org/10.30545/academo.2019.jul-dic.10>

Los bordes políticos de la democracia liberal en tiempos de posverdad y política agonista

The political edges of liberal democracy in times of post-truth and agonist politics

Cristian David Andino

Universidad Nacional de Asunción, Facultad de Filosofía. Asunción, Paraguay.
Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción,
Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas CIF. Asunción, Paraguay.
E-mail: andinocrisdav@gmail.com

RESUMEN

Gran parte de la sociedad contemporánea se cuestiona hoy la posibilidad efectiva de “cambiar el mundo” desde de la lógica liberal de la participación política. Aparecen, entonces, muchas nuevas formas de movilización que escapan a la representación tradicional y que, situándose en los “bordes” o periferias de “lo político”, reclaman espacios alternativos de participación más allá de los partidos. En ese marco, este artículo presenta algunas claves para **pensar** las actuales críticas a la democracia liberal representativa y sus manifestaciones y posibilidades en el Paraguay, a partir de las nociones categoriales de Jacques Rancière y Benjamín Arditi y la propuesta de una democracia radical en la era de la posverdad desde la noción “agonista” de la política de Chantal Mouffe.

PALABRAS CLAVE: Estado; democracia; representación; poder; postverdad; agonismo.

ABSTRACT

A vast part of the contemporary society it questions the effective possibility of “change the world” in the liberal logic of political participation. Appear then, many new ways of mobilization, which go beyond the traditional representation and, being located in the “agonist” or outskirts of “the political”, they demand alternative spaces of participation beyond of the parties. In that context, this article shows some keys to think of the actual criticisms of the liberal representative democracy and his signs and possibilities in Paraguay, from the categorical notions of Jacques Rancière and Benjamín Arditi and the proposal of a radical democracy in the age of post-truth from the “agonist” notion of politics by Chantal Mouffe.

KEYWORDS: State; democracy; representation; power; post truth; agonist.

Artículo recibido: 23 nov. 2018.

Aceptado para publicación: 15 feb. 2019.

Correspondencia: andinocrisdav@gmail.com

Conflictos de Interés: Ninguna que declarar.

Página web: <http://revistacientifica.uamericana.edu.py/index.php/academo/>



Este es un artículo publicado en acceso abierto bajo una Licencia Creative Commons.

Citación Recomendada: Andino, C. D. (2019). Los bordes políticos de la democracia liberal en tiempos de posverdad y política agonista. ACADEMO (Asunción), 6(2):211-226.

INTRODUCCIÓN

Desde que en el Foro Social Mundial de Porto Alegre en el 2001, se instituyó el lema: “otro mundo es posible”, el entusiasmo y la esperanza han sido los horizontes utópicos de miles de personas, nucleadas en cientos de movimientos sociales a lo largo y ancho del planeta. Sin embargo, un gran porcentaje de la población mundial se cuestiona aún hoy la posibilidad efectiva de “cambiar el mundo”. ¿Cómo se hace para cambiar el mundo en nuestras circunstancias actuales? ¿Es posible pensar la posibilidad de otro mundo posible, desde la lógica liberal de la participación política?

El problema se complejiza cuando se atiende, por ejemplo, los sucesivos diagnósticos de calidad de la democracia en la región, pues los mismos siguen dando cuenta de la baja densidad de nuestro sistema político, a cuyo declive, en su informe 2017, la Corporación *latinobarómetro* denominaba “democracia diabética” y en el último del 2018, habla del “*annus horribilis*” de la percepción de los latinoamericanos sobre su régimen político.

Según los últimos datos, el nivel de satisfacción democrática solo llega al 48% en general, el más bajo en los últimos 23 años en que se viene realizando el relevamiento de información en 18 países latinoamericanos. Además, un dato alarmante, que parece invariable, es que el apoyo a un gobierno autoritario la sigue encabezando el Paraguay, con un 27% de los encuestados (Corporación Latinobarómetro, 2018).

En la introducción del informe 2017 se afirmaba que la situación de la democracia en la región, a primera vista “no alarma, con un lento y paulatino declive de múltiples indicadores, distintos según el país, y el momento, que permite de alguna manera ignorarlos como fenómeno social. Sin embargo, vistos en conjunto, esos indicadores revelan el deterioro sistemático y creciente de las democracias de la región. No se observan indicadores de consolidación, sino, acaso,

indicadores de des-consolidación” (Corporación Latinobarómetro, 2017).

De este modo, en el estudio que acompaña el informe 2018, Marta Lagos, directora de Latinobarómetro, es más tajante y argumenta que se está poniendo fin a la *tercera Ola de democracias*. Las quejas de corrupción, incompetencia, mal desempeño pesan sobre las democracias y sus gobiernos, en una época en la que las migraciones son el principal indicador de la debacle societal producida por la violencia estructural de los sistemas políticos y las crisis económicas que están provocando un rápido giro hacia gobiernos conservadores.

No es de extrañar entonces, que la aprobación democrática en promedio caiga a menos de la mitad, en la época de lo que Lagos denomina, los *hiperpresidentes* (desde los paradigmáticos casos de Hugo Chávez o Lula Da Silva, Donald Trump o actualmente Jair Bolsonaro cuyas mediáticas figuras despertaron y despiertan pasiones encontradas). Ante la constatación del deterioro del régimen y el auge del autoritarismo en la región, la autora, argumenta que no hay que descartar que estos nuevos autoritarismos con liderazgos vacíos, impuestos por la sola fuerza del estado, tengan raíces de mayor profundidad en la misma ciudadanía (Lagos, 2018).

En relación a este último aspecto, Lagos se pregunta:

¿Acaso el mayor fracaso de las democracias de la tercera ola en América Latina es haber tenido tan poca intensidad y calidad que terminaron confundiendo a la ciudadanía de cuáles eran las verdaderas características de ella? ¿Acaso la corrupción terminó deslegitimando los partidos y los parlamentos al punto que sean considerados como irrelevantes para el destino de la nación? ¿Acaso la corrupción lleva a la región hacia liderazgos populistas de lado y lado, más allá de los partidos? (Lagos, 2018, p. 5).

En este contexto, de crisis de participación y hasta de indiferencia política, somos testigos, igualmente, de muchas nuevas formas de movilización que escapan a la “representación” tradicional y que reclaman espacios alternativos de hacer política más allá de los partidos. Estos movimientos aparecen en los “bordes” de lo político, dirá Rancière (2007). De allí la necesidad de revisar el concepto de “borde” político a partir de la diferenciación conceptual entre la “política” y lo “político”, sobre cuyas nociones se volverán en las líneas subsiguientes.

En relación a las transformaciones actuales de la democracia, el teórico político italiano Norberto Bobbio (1991) afirmaba que la pregunta por la democracia en la primera mitad del siglo XX suponía preguntarse por ¿quién vota? Sin embargo, en la segunda mitad del mismo siglo la pregunta cambia y la preocupación es ya ¿dónde se vota? Esto significa, según Bobbio, preguntarse ¿En qué ámbito de nuestra vida cotidiana tenemos derecho a hablar y ser escuchados?

En este orden de cosas, el interrogante que quiere guiar el desarrollo de este artículo tiene que ver con la indignación que emerge en la sociedad contemporánea y que se expresa, fundamentalmente, en preguntas como las que formula el pedagogo argentino Juan Carlos Tedesco (2004) cuando se cuestiona: ¿Podemos aceptar vivir en un mundo que deje afuera un porcentaje muy importante de la población? El autor sostiene que esta pregunta encierra un gran dilema y “solo si no aceptamos esta situación es que tiene sentido explorar las alternativas técnicamente más eficaces para lograr el objetivo ético-político de una sociedad justa” (Tedesco, 2004, p. 6).

Por otra parte, entre los parámetros de medición de la calidad de la democracia comúnmente aceptados –desde los trabajos de O’Donnell (1986) y otros autores– sobresalen los estudios teóricos, los análisis de pares, o los desarrollos de índices de calidad. En el contexto paraguayo, Abente Brun (2011) señala tres factores fundamentales para el

análisis de la calidad de la democracia que resumen la mayoría de las posiciones sobre el tema, a saber: los niveles de apoyo público (o legitimidad); la calidad de la gobernanza (entendida como efectividad) y la performance socioeconómica (que implica eficacia).

Al respecto, el autor analiza los datos estadísticos sobre el sistema democrático en Latinoamérica de los últimos 10 años, proveído por instituciones como Latinobarómetro o CEPAL, relacionados con los indicadores anteriormente mencionados y muestra cómo los guarismos aplicados al Paraguay no son para nada alentadores, por lo que analiza como posibles causas, dos conjuntos de variables a los que denomina: *estructurales* e *institucionales*.

En el primer caso, revisa la matriz socioeconómica y lo que llama, siguiendo la expresión de Ortega y Gasset (1921) la “sociedad invertebrada”. Para Abente Brun, la supervivencia de una estructura tradicional tiene profundas y duraderas ramificaciones y dificulta el surgimiento de actores colectivos capaces de desarrollar una identidad de clase y de impactar el proceso político de manera universalista. Además, esta falta de articulación social, de una gran parte de la población, favorece la emergencia del clientelismo político (Abente Brun, 2011, p. 36-37).

Entre los “factores institucionales”, el autor analiza la naturaleza de los partidos políticos y las “reglas de juego” de nuestro marco jurídico-normativo. En el primer aspecto distingue entre partidos programáticos, de constituyente colectivos que tienden a priorizar políticas *re-distributivas*, en contraste a los partidos clientelistas que son constituyentes individuales que tienden a priorizar políticas *distributivas*. La predominancia de estos últimos tiene para el autor, al menos dos consecuencias claramente identificables.

La primera consecuencia es la tendencia de los partidos clientelistas a cortejar el favor de los pocos grupos corporativos de votantes como, por ejemplo, los sindicatos del sector educativo,

independientemente de las prioridades de políticas públicas y esto los hace excesivamente dependientes de sus demandas. En segundo lugar, al considerar al Estado un mero dispensador de beneficios, estos partidos refuerzan la conducta rentista de otros poderosos actores socioeconómicos.

En efecto, su correlato –asegura Abente Brum– un importante sector del empresariado gremial habla sin cesar del mercado libre y de la eliminación de la intervención estatal, mientras en la práctica busca la intervención del Estado ya sea en el secuestro de fondos públicos para la realización de infraestructuras, el relajamiento de estándares bancarios para beneficiar a empresas quebradas o la provisión de créditos subsidiados por parte de la banca estatal (Abente Brum, 2011, p. 42-43).

Con todo ello, los partidos clientelistas reforzarían la debilidad del Estado como actor automático y su centralidad como distribuidor de beneficios y privilegios. Sobre las reglas de juego, o el marco jurídico normativo del país, el autor señala que muchas de las cláusulas de la Constitución de 1992, han ayudado a impedir un relapso autoritario; otros, sin embargo, han ayudado a crear las condiciones que contribuyen a la baja calidad de la democracia.

De particular relevancia constituyen para el autor las reglas electorales de la Constitución, como, por ejemplo, la elección del Presidente por mayoría simple, lo que garantiza un gobierno dividido. Además, la obligación de que los partidos y organismos intermedios elijan sus autoridades y candidatos a través del voto directo utilizando el sistema proporcional D'Hondt para la asignación de cargos y candidaturas, ha llevado a la fragmentación intrapartidaria, ha facilitado el acceso a mafias gracias a su poder financiero y ha contribuido a que los partidos se vuelvan más clientelares y menos reformistas.

Ante tales circunstancias cabe preguntarse –siguiendo al propio Abente Brum– ¿Qué se necesita para cambiar el rumbo de la historia y

empezar la construcción de una democracia de calidad? ¿Son suficientes los indicadores antes mencionados para una participación política no excluyente en tiempos de posverdad? ¿Cómo abordar los afanes y la indignación de una gran masa social que no se ve representada por los poderes democráticamente constituidos?

En lo que sigue se profundizará en el contexto de estas demandas sociales, al mismo tiempo en que se presentará un marco teórico básico para plantear algunas alternativas de transformación institucional desde lo que se ha denominado, los bordes políticos de la democracia liberal y la apuesta por una visión agonista de la política.

Política en los bordes

Al llegar a este punto, lo primero que debe aclararse es qué se entiende por “bordes” de lo político. Según Rancière la figura de los bordes no ha cesado de acompañar al pensamiento de lo político, ya que la reflexión, irreflexión o distracciones de la filosofía frente a lo político, estuvo siempre vinculada a la idea de un alejamiento del borde fatal, de un cambio de rumbo. Una larga cita introductoria del autor nos ayuda a tener un panorama más claro de esta metáfora:

[...] desde la *metanoia* griega hasta la *Kehre* alemana [...] La leyenda de lo político sitúa sus comienzos siempre en algún borde, del Tíber al Neva, para encallarle en algún otro, de Siracusa al Kolyma. Riberas de los ríos de la fundación, orillas de los ríos de la refundación, precipicios de ruina u horror. Algo esencial debe contener este paisaje para que la política se haya obstinadamente representado en él. [...] para arrancar a la política del peligro que le es inmanente es necesario arrastrarla sobre seco, instalarla en tierra firme. La totalidad de la empresa política platónica puede ser pensada como una polémica antimarítima. El Gorgias insiste en ese punto: Atenas está enferma de su puerto,

de la predominancia de una empresa marítima en que la supervivencia y el lucro son los únicos principios. La política empírica –entiéndase, el hecho democrático– se identifica al reino marítimo de esos deseos de posesión que recorren los mares, exponiéndose simultáneamente al vaivén de las olas y la brutalidad de los marinos [...] Para salvar la política hay que arrastrarla sobre tierra de pastores. El mar hiede. Y no a causa del limo. El mar huele a marino, huele a democracia. El trabajo de la filosofía consiste en fundar una política distinta, una política de conversión que vuelva las espaldas al mar. (Rancière, 2007, p. 2.).

De lo que se trata, entonces, sostiene Rancière, antes que nada, es de un asunto de puesta en escena, un desplazamiento de imágenes: caverna y montaña en lugar de mar y tierra. Al respecto, asegura que antes de hacernos descender en la célebre caverna, Sócrates nos ha hablado abundantemente de trirremes, marinos incorregibles y pilotos impotentes. Así, en el prisionero que se libera de la caverna encontramos esa otra y primera metaforización que consistía en enterrar el mar, secarlo, en privarle de sus reflejos, en cambiar la naturaleza misma del reflejo.

Pero allí sucede una paradoja, dirá el autor: “para conducir la política al elemento firme del saber y el coraje se hace necesario abordar las islas de la refundación y atravesar nuevamente el mar, entregando al capricho de mareas y marinos los planos de la refundada ciudad de pastores” (Rancière, 2007, p. 3.).

La labor consiste, entonces, para Rancière, en pensar los límites entre filosofía y política, que implica a su vez el análisis de nuestro tiempo sobre las desventuras igualitarias y comunitarias, el triunfo de la democracia liberal, el fin de las ideologías, el fin de la política o de la historia y discernir en esos acontecimientos “algunas paradojas que pueden conducirnos a reexaminar no solamente la intervención política de la filosofía,

sino también el estatuto de esa extraña actividad llamada política” (Rancière, 2007, p. 4.).

Por su parte, Benjamín Arditi –siguiendo la metáfora de los “bordes” de Rancière– considera la política *en los bordes del liberalismo*, noción que según el autor, supone explorar “formas de pensar y de hacer política en una zona gris donde los presupuestos liberales son interrogados y donde el encuentro con estos presupuestos y sus desafiantes “otros” crean formas políticas híbridas” (Arditi, 2010, p. 15).

Según Arditi, existe un núcleo a nivel del imaginario liberal que concibe la política como el ámbito de actividades de individuos soberanos que depositan sus votos regularmente, de partidos políticos, que canalizan la voluntad popular y compiten entre sí por el derecho a gobernar la sociedad, y de representantes electos que deliberan en nombre del pueblo entre una elección y otra.

Normativamente hablando, asegura el autor, en el imaginario liberal y en el horizonte de su política, el Estado es neutral ante las diversas concepciones del bien, los gobiernos y los representantes electos son sensibles a la opinión pública, los jugadores políticos relevantes ajustan su comportamiento a la ley y los actores externos no intervienen en la política doméstica.

Sin embargo, “en la práctica las cosas son más confusas, y las experiencias ponen en cuestión el supuesto de que la política es un asunto puramente doméstico entre compatriotas. La pureza de la política liberal siempre ha sido sospechosa, la evidencia sugiere que la política liberal es siempre un híbrido. Los bordes son una región híbrida cuyos fenómenos no son plenamente externos o completamente internos a la política liberal” (Arditi, 2010, p.18-19).

Lo que se impone, entonces, es pensar la política desde el borde interno de la democracia liberal. Para ello, Arditi toma un concepto del psicoanálisis freudiano y analiza lo que considera

el “retorno de lo reprimido” (Freud, 1976). Según Freud, para el “Ego” ciertas experiencias traumáticas de la vida aparecen como si fueran externas y el autor lo explica por medio de la metáfora de la “tierra extranjera interior”.

“El síntoma proviene de lo reprimido, es por así decir su subrogado ante el yo; ahora bien, lo reprimido es para el yo tierra extraña, una tierra extranjera interior, así como la realidad –permítanme la expresión insólita– es tierra extranjera exterior”. (Freud 1979, p. 53).

El estatuto *sui generis* del síntoma como “tierra extranjera interior” del ego, desestabiliza la frontera entre el adentro y afuera e impide que ella pueda ser vista como algo claro y distinto. Esto se debe, comenta Arditi, al hecho de que lo reprimido no se va a ningún lado porque no tiene a su disposición un lugar que no sea el inconsciente: la experiencia traumática censurada permanece alojada allí, aunque enmascarada por el síntoma.

En el síntoma se da entonces, “un juego o negociación entre fenómenos *propriamente* internos y fenómenos que son internos, pero sólo de manera impropia, pues forman parte de un territorio cuya territorialidad es reprimida mediante el uso del adjetivo *extranjero*” (Arditi, 2010, p. 145).

Esa zona gris de la tierra extranjera interior, Arditi asocia a lo que llama “*periferia interna* de la política democrática” y considera que al igual que en el síntoma freudiano, la metáfora remite a algo interior que, al ser reprimido, termina siendo percibido por el ego como algo extranjero, a pesar de que retorna de tanto en tanto y de múltiples formas, como los populismos, por ejemplo, cuyas apariciones, asegura Arditi, no se tratan de simples anomalías o accidentes ocasionales de la práctica democrática, sino que debemos concebirlas como parte turbulenta de la propia política democrática (Arditi, 2010, p. 145-146).

Precisamente, al analizar el régimen democrático en su sentido meramente

procedimental, lo asociamos a la tradición liberal de la existencia de partidos políticos; electores y mecanismos electorales para validar la voluntad popular. Sin embargo, Arditi nos hace ver que desde que existe la democracia liberal siempre existió un “otro” del liberalismo. Por ejemplo, la exclusión de la mujer de la política, o la exclusión del voto a los trabajadores asalariados, etc. Los mismos tuvieron que organizarse por fuera del sistema vigente y así aparecieron los espacios políticos de las asociaciones (Arditi, 2005).

¿Qué relación tienen entonces, democracia y liberalismo? Podría decirse que la labor del liberalismo fue hegemonizar la democracia a través de la representación territorial, pero cuyo dominio completo siempre le fue esquivo y, en ese sentido, siempre hubo un “otro” externo, cuya presencia le causaba ruido.

Por otra parte, hoy en día los espacios políticos se han expandido. Un caso paradigmático lo constituyen los llamados “nuevos movimientos sociales” que desde la década del 70 vienen reclamando espacios alternativos de hacer política, más allá de los partidos. Otros fenómenos, no menos interesantes, son los conocidos grupos de “cabildeos”, que aparecieron también más o menos en la misma época y cuya influencia en los gobiernos locales es notoria.

Cualquiera sea el caso, hoy en día somos testigos de muchas nuevas formas de movilización que escapan a la “representación” tradicional, y hasta, si se quiere, a la diferenciación entre izquierda y derecha, como son, por ejemplo, los diversos grupos de “indignados” desde la década del 2000, o la aparición mediática de la coordinación de “escraches”, con gran repercusión política en los últimos meses en el Paraguay.

Estos movimientos escapan a la lógica política del liberalismo, pues un lugar común en la actualidad es la incredulidad hacia los partidos políticos como medio posible para la realización de las transformaciones sociales. Se plantean, entonces, diversas formas antihegemónicas de

cambiar el mundo sin pasar por los partidos. Sin embargo, esto no supone una búsqueda anárquica de transformación, pues la mayoría de los movimientos busca nuevos instrumentos, pero con la responsabilidad de aquellos que toman el poder.

En este sentido, en la década del 2000 se generó un interesante debate cuando el pensador irlandés radicado en México, John Holloway, publicó su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* (2002). Holloway planteaba su tesis a partir del descontento generalizado con la representación, que se expresó en la Argentina con la famosa consigna: “*Que se vayan todos, que no quede ni uno sólo*”. Su propuesta se sitúa en el contexto de los intentos de intervención fuera del esquema de participación territorial.

A esta situación hacen referencia Michael Hardt y Antonio Negri en su obra *Imperio* (Hardt y Negri, 2000) al hablar de la lógica del imperio y la política del éxodo. Los nuevos movimientos sociales vendrían a ser la *multitud* (Hardt y Negri, 2004) en acción que cuestiona la representación. Se presenta entonces un éxodo del Estado y la consecuente búsqueda de reconfigurar el tejido social desde la propia sociedad.

Al respecto, Rancière nos muestra, en su análisis de la política, una tensión dentro de la democracia actual en torno a la relación de la “representación” política con la justicia social. ¿Hasta qué punto la representación puede garantizar una rendición de cuentas de los que administran el Estado? (Rancière, 2006).

Agonía democrática

El problema de la representación lleva necesariamente a repensar la idea de democracia fuera del marco liberal tradicional. Así es que autores como Benjamín Arditi plantean la posibilidad de una democracia postliberal que exige pensar algunos temas claves en su desarrollo.

El primer gran tema de discusión gira en torno a la necesidad de crear un conjunto de instituciones que regulen la relación entre ciudadano y poder público, y este es el tema planteado por los teóricos de la transición a la democracia en los años 80, entre los que sobresale paradigmáticamente el teórico político Guillermo O'Donnell (1986).

Por otra parte, Rancière (2006) sostiene que por definición la Democracia siempre es escandalosa, pues se basa en el gobierno “de cualquiera” al establecer la ausencia de precondiciones para gobernar. Allí entra con fuerza la cuestión del populismo, planteado por autores como Ernesto Laclau (2004) –cuya teorización exigiría otro trabajo– o la noción de “democracia por venir” de Derrida (1997), pues siempre encontraremos individuos que cuestionan los límites de la democracia. Ese “por venir” al que se refiere Derrida subsume la idea de la perfectibilidad constante del régimen democrático.

En esa línea crítica, en los últimos años, más de un teórico político ha reflexionado sobre las “paradojas” actuales que genera el régimen político democrático liberal. Podría citarse a otros autores paradigmáticos como Noam Chomsky, que ha hablado del *miedo a la democracia* (1992) o Chantal Mouffe que ha planteado *La paradoja democrática*, (2003) en tanto que, últimamente, Tzvetan Todorov, ha anunciado los peligros que implican los *enemigos íntimos de la democracia* (2012).

Actualmente, el libro *Cómo mueren las democracias* (2018) de los profesores de Harvard Steven Levitsky y Daniel Ziblatt encabeza las listas de ventas en Amazon y su trabajo se enfoca, fundamentalmente, en identificar el auge de los autoritarismos en el mundo a partir de cuatro indicadores básicos: el rechazo de las reglas de juego democráticas, la negación de la legitimidad de sus rivales políticos, la promoción de la violencia y la restricción de las libertades civiles de sus oponentes.

Sin pretender ser reduccionistas, a continuación, se plantean al menos cuatro claves que pueden ayudar a pensar el fenómeno y desde las cuales la mayoría de los teóricos políticos de la democracia tratan el problema: primera, desde la consideración de la ambigüedad del fenómeno democrático actual por ser este resultado de la contingente confluencia de dos tradiciones distintas: la tradición democrática y la tradición liberal.

Segunda, desde el significado revolucionario claro y preciso de “democracia” que debe ser recuperado. Tercera, desde la consideración de que los gobiernos autoproclamados “democráticos” son en realidad oligarquías con forma representativa, que desde la apropiación del poder económico, anulan la participación popular y; cuarta, desde la necesidad de una urgente reforma democrática considerando algunos peligros que le devienen principalmente desde dentro.

Atendiendo la primera clave, se considera que no puede haber una integración o conciliación última entre democracia y liberalismo, dado que ambos parten de principios no sólo distintos, sino también contrapuestos. Los que sostienen esta premisa, en la línea de Norberto Bobbio (1991; 1993) argumentan, por ejemplo que los principios democráticos de participación y de soberanía se asocian a una identidad colectiva que corre el riesgo de dejar en suspenso los derechos de libertad e igualdad individuales; por otra parte, los mismos principios liberales de libertad e igualdad individuales serían incapaces de fundamentar la unidad política colectiva, donde necesariamente han de ejercerse.

La segunda clave la expresa con radicalidad Rancière (1996; 2006) al afirmar que política y democracia son lo mismo. Si no hay democracia no hay política, sino sólo la lógica policial del Estado que rige la distribución jerárquica y arbitraria de los espacios sociales públicos mediante “consensos” que eliminan todo “desacuerdo”.

La democracia, entonces, para Rancière es un espacio común que se apropia de lo “público” que el Estado quiere acaparar en exclusiva. De allí que este sistema político sea considerado siempre un escándalo para las diversas élites. Desde esta aproximación, la democracia es más que sólo una forma de gobierno sino la radicalidad de dar la palabra y el poder a todo individuo sin exclusión.

Desde el tercer principio se infiere que la democracia, desde sus orígenes griegos, consistió en el arte del buen gobierno de parte de aquellos que no aspiran el poder, de ahí que –en contraposición al ideal político moderno– el peor sistema democrático (demagógico) es el de los que aman el poder y utilizan toda clase de artilugios para conquistarlo.

En la actualidad, esto se traduce en la “representación” política de sectores que ostentan el poder económico, jurídicamente legitimado por un sistema representativo, de carácter oligárquico que acapara la “cosa pública”. Con ello, el pueblo – legítimo depositario del poder formal– queda excluido de la política, con consecuencias nefastas que van desde posturas mesiánicas hasta populismos de ultraderecha alimentados por posiciones fundamentalistas religioso-dogmáticos (Chomsky 1992; Mouffe 2003).

Atendiendo este anquilosamiento del poder en estructuras oligárquicas, autores como Giorgio Agamben (2004), no han dudado en calificar a estos sistemas como “estados de excepción”, es decir, como campos de concentración encubiertos, sin posibilidad de fundamentación jurídica justa.

Las claves anteriores, nos llevan a plantear la crítica de los “vicios” democráticos (Todorov, 2012) como cuarto frente de análisis. Según este autor, tres son los elementos constitutivos de todo régimen democrático, a saber: el pueblo, libertad y progreso. Las amenazas provienen de la exacerbación al extremo de alguno de sus elementos constitutivos, de tal modo que la idea de “pueblo” puede degenerar en “populismo”; la idea de libertad en “ultraliberalismo” y el progreso en

mesianismo. Vivimos entonces la era de la “muerte de las democracias” por medio de la exacerbación de un sentimiento nacional y la instauración de un enemigo al que se intenta destruir.

Por otra parte, este enfoque a su vez supone la revisión de los fundamentos ontológicos de “lo político” (Mouffe, 1999; Rancière, 2007). En dicho análisis sobresalen las diversas concepciones del “poder” que deben ser articuladas por medio de las instituciones y su conjunto de prácticas “políticas” que garanticen un cierto orden, que permita la coexistencia humana en condiciones que son potencialmente conflictivas. El análisis desde esta perspectiva parte, generalmente de la distinción entre “lo político” y “la política”, como la que nos propone Mouffe:

Lo “político” se refiere a esta dimensión de antagonismo que es inherente a las relaciones humanas y que puede adoptar diversas formas y puede surgir en diversas relaciones sociales. Es una dimensión que nunca podrá ser erradicada. Por otro lado, “la política” se refiere al conjunto de prácticas, discursos e instituciones que tratan de establecer un determinado orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que siempre son potencialmente conflictivas, ya que están afectadas por la dimensión de «lo político». Considero que solo cuando reconocemos la dimensión de “lo político”. (Mouffe 2014: p. 22).

Entre cintos y zapatillas: transformación del estado y representación política

Se ha dicho al inicio de este trabajo que más allá del debate formal de los “representantes” del pueblo en torno a las interpretaciones y decisiones jurídico-políticas, hace ya tiempo que, en diversas sociedades, un “otro” excluido e indignado viene cuestionando y desenmascarando a la política corrupta que lo excluye de las instancias de decisión.

La actual coyuntura política paraguaya está marcada por la indignación generalizada de una ciudadanía harta de la flagrante corrupción política y ha salido en masa a “escrachar” a los políticos, en una manifestación sin precedentes que ha supuesto semanas de movilizaciones que empezaron a dar sus primeros frutos en la imputación de, por ejemplo, emblemáticos políticos y funcionarios del gobierno que hoy guardan prisión preventiva en diversos lugares de reclusión.

Por otra parte, algunas figuras que fueron rostro visible de los escraches ciudadanos en los últimos tiempos, actualmente ocupan bancas en el congreso como el caso del polémico senador Paraguayo Cubas (Cruzada Nacional) o la diputada Katty González (PEN), quienes desde sus respectivos curules siguen siendo tapa de periódicos a causa de sus mediáticas intervenciones.

El primero se hizo conocido por “cintarear” jueces y ahora por hacer lo mismo con sus colegas. Katty González, por su parte, entre otras cosas fue noticia, por golpear su escritorio con una “zapatilla” en plena sesión en diputados, cuestionando la moralidad personal y partidaria de sus colegas.

Mientras todo parece parte de un show mediático que se transmite en vivo por las redes y las principales cadenas televisivas y que posiciona mesiánicamente las figuras políticas de estos protagonistas, los escraches ciudadanos “personalizados” van perdiendo fuerza y la administración del Estado por medio del gobierno se va reorganizando en los lugares claves acusados de corrupción.

No podría ser de otra manera, porque las manifestaciones personalizadas tienen el problema de no criticar al sistema en su conjunto. Y al ser desorganizadas y casi “espontáneas”, favorecen el *status quo*, pues cuando se logra la caída parcial de un político corrupto, el ciudadano se vuelve a refugiar en la seguridad de su hogar, sin ninguna organización sostenida en el tiempo que ponga

freno a la permanente reorganización corrupta de las instituciones.

Volvemos entonces a la pregunta inicial: ¿Cómo construir ese otro mundo posible? ¿Se puede cambiar el sistema desde fuera de las instituciones, desde las asambleas populares en las plazas públicas? ¿Desde los escraches, por mejor organizados que sean?

El problema se agrava ya que el orden imperante se ha encargado de sembrar apatía y fatalismo generalizado en el ciudadano común que odia la política por considerarla patrimonio exclusivo de los corruptos. Más aún, en la transición democrática se ha tenido una primacía de los partidos políticos, prácticamente como único medio de participación ciudadana, motivo por el cual se impone el interrogante de si ¿se puede pensar en cambiar el mundo desde las corruptas y “clientelares” estructuras partidarias al servicio de la burocracia estatal?

Ante la imposibilidad actual de la revolución que “tome” el poder o de “cambiar el mundo sin tomar el poder”, lo que resta es pensar seriamente en la transformación necesaria del Estado, porque si el poder reside en el pueblo, éste no puede ser tomado sino solo ejercido delegadamente (Dussel, 2006; 2009).

Desde la actual estructura burocrática y corrupta del Estado, resulta imposible pensar en cambios que beneficien al pueblo, por más buenas intenciones que llegue a tener algún líder. Un primer paso para el necesario camino de transformación de la estructura estatal será siempre la organización y la conciencia ciudadana de que la democracia necesita ser cada vez más “participativa” y menos “representativa”.

Si desde la metáfora liberal, el Estado surge para asegurar unos derechos fundamentales de todo individuo, el contrato social, supone acuerdos entre sujetos egoístas que no tienen vinculación entre sí. De ahí el debate en la teoría política actual entre una “razón ideológica de estado” y una “razón

utópica”, que entiende la utopía no como mera quimera, ni horizonte o meta, sino como aquello que opera en la historia y nos impulsa a reivindicar cotidianamente el “derecho a desear”, como nos recuerda, al respecto, el filósofo Horacio Cerutti:

Reivindicar, recuperar para nosotros – todas y todos–el derecho a desear lo imposible resulta no un descalabro de patología psíquica, sino un ejercicio de salud integral: corporal indispensable. A sabiendas que no se logra todo de un solo golpe [...] y cada paso requiere una reconfiguración de todo el escenario para ir concretando empíricamente lo anhelado [...] (Cerutti, 2015, p.39).

Desde esta visión utópica se han pensado formas de racionalidad que superen la visión monológica de la razón, por una visión dialógica, comunicativa (Apel, 1985, 1995; Habermas, 1985, 1987a, 1987b). Por otra parte, autores como John Rawls y su *Teoría de la Justicia* (1995) invitan a pasar de lo meramente racional (individual) a lo razonable (comunitario) en pos de un equilibrio reflexivo que permita a las instituciones corregir las desigualdades.

Pero ante los postulados liberales de Rawls, que desembocan en una visión de justicia social demócrata, no tardaron en aparecer los detractores. Uno de los primeros fue Robert Nozick, quien en *Anarquía, estado y utopía* (1988) plantea la idea neoliberal del “estado mínimo”. Siguiendo la teoría del contrato, este autor argumenta que el Estado surge como una institución que reclama para sí el monopolio de la fuerza, por consiguiente plantea la necesidad de un Estado policiaco mínimo sin funciones de redistribución de la riqueza.

En la línea argumentativa inaugurada por John Locke en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Locke, 2006), Nozick asegura que los dos únicos derechos que el Estado debe proteger son la libertad y la propiedad individual. El problema gira en torno a la igualdad, que para los ultra-liberales

no representa ningún derecho natural; por lo tanto, no puede pretenderse su imposición desde el Estado en una redistribución de los excedentes económicos.

Existe una justificación de orden práctico entre los sostenedores de la teoría del Estado mínimo, ya que –según entienden– un Estado con tales características podría ser menos corrupto, al reducirse el poder político. Sin embargo, el propio Rawls, en su *liberalismo político* (1993) asegura que la igualdad de libertad no pueda disociarse de la igualdad de oportunidades, alcanzándose de este modo una concepción de “justicia como equidad”. El debate gira, entonces, entre el postulado del “estado mínimo” de los neoliberales, la “disolución del estado” de los anarquistas, la justificación de su existencia en el socialismo real o su definitiva transformación popular.

En este último sentido, el filósofo Enrique Dussel afirma que para cambiar fácticamente el mundo, primero debe darse el ejercicio delegado *obediencial* del poder institucionalmente–principio cristiano de servir antes que dominar y del “*mandar obedeciendo*” de los zapatistas de Chiapas– cuya sede es una *voluntad de vida*, desde la redefinición positiva del *conatus* de Spinoza (1986), que vendría a ser el momento material del poder: La voluntad-de-vivir es la esencia positiva, el contenido como fuerza, como potencia que puede mover, arrastrar, impulsar. En su fundamento la *voluntad* nos empuja a evitar la muerte, a postergarla, a permanecer en la vida humana dirá el autor. (Dussel, 2006, p. 13; Dussel, 2009, p. 46-65; Dussel, 2010, p. 223-253).

Por otra parte, el mismo pensador propone en sus *20 tesis de política* (2006) que desde el postulado de la “disolución del estado” se puede plantear que las instituciones se tornen cada vez más transparentes, eficaces y simples debido a la responsabilidad cada vez más compartida de todos los ciudadanos y la aplicación, por ejemplo, de la revolución tecnológica electrónica como mecanismo de transparencia en la gestión.

Puede leerse una síntesis de estas ideas del autor en la larga cita que se reproduce a continuación:

En el nivel de la *factibilidad estratégica*, para cambiar el mundo debe contarse con un postulado político sumamente saludable, el de la “disolución del estado”. El postulado se enunciaría aproximadamente: Obra del tal manera que tienda a la identidad (imposible empíricamente) de la representación con el representado, de manera que las instituciones del Estado se tornen cada vez lo más transparente posibles, lo más eficaces, lo más simple, etc. No sería sin embargo un Estado mínimo [...] sino un “Estado subjetivado” donde las instituciones disminuirían debido a la responsabilidad cada vez más compartida de *todos los ciudadanos* (el estado somos todos nosotros) junto a la aplicación de la revolución tecnológica *electrónica* que disminuye casi a cero el tiempo y el espacio [...] en cuanto a recabar la opinión de la ciudadanía para constituir el consenso o cumplir trámites burocráticos. Será un *Estado virtual* con oficinas descentralizadas, gestionadas por páginas electrónicas. El Estado del futuro será tan distinto del actual que habrán desaparecido muchas de sus instituciones más burocráticas, opacas, pesadas, etc. *Parecerá* que no hay más Estado, pero estará más presente que nunca como normativa responsabilidad de cada ciudadano por los otros ciudadanos. Ese es el criterio de orientación que se desprende del postulado. (Dussel, 2006, p. 152-153).

Posverdad, relaciones de poder y política agonista

El planteamiento de la transformación del Estado desde el postulado de su disolución, nos confronta con el problema de la verdad en las relaciones de poder. Así es que surge la pregunta

sobre ¿cómo plantear hoy la búsqueda de la verdad en contextos donde su búsqueda parece quedarse definitivamente en un segundo plano? M. Foucault decía al respecto en *Las palabras y las cosas* (1968) que la verdad es una construcción social que cambia de acuerdo a las condiciones del discurso. ¿Con qué criterios construimos, entonces, la verdad hoy? Para Foucault, toda verdad está entramada dentro de relaciones y dispositivos de poder. Por ello es fundamental tratar de desentrañar este entramado para entender las relaciones e intereses que oculta.

Es que, en definitiva, la idea de verdad que se construye afecta la concepción de justicia que se dispone. Cuando la palabra se vuelve relativa en función del poder, no existe verdad posible. Ahora bien, ¿Se pueden construir verdades compartidas en contextos de relaciones de poder? Las concepciones de Democracia de Habermas y de Rawls, a las que se ha hecho referencia líneas arriba, aseguran que es posible alcanzar una “democracia deliberativa”, pues en última o primera instancia de lo que se trata es de pensar la siempre conflictiva relación entre liberalismo y democracia.

Sin embargo, Chantal Mouffe dirá, – en consonancia con Carl Smith (1991) y Rancière (1996) – que el desacuerdo o el “antagonismo” forma parte esencial de “lo político”. Ya en su obra *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia* (1987) Laclau y Mouffe recuperaron el concepto de hegemonía de Gramsci, que será fundamental para toda la teoría posterior de esta autora.

En esa obra trataban de ver cómo se puede seguir pensando la sociedad como conflicto, más allá del determinismo marxista clásico y diferenciaban los conceptos de “antagonismo” y “hegemonía” que resultan necesarios para comprender la naturaleza de lo político, siempre articulado por prácticas “hegemónicas” que a su vez son susceptibles de ser desafiadas por prácticas contrahegemónicas que intentan desarticularlas en un esfuerzo por instaurar otro tipo de hegemonía.

Siguiendo la distinción entre “lo político” y “la política” al que se ha hecho referencia en las líneas anteriores, para la autora “las cuestiones políticas propiamente dichas siempre involucran decisiones que requieren hacer una elección entre alternativas opuestas [...] conflictos para los cuales no podría existir nunca una solución racional, de ahí la dimensión de antagonismo que caracteriza a las sociedades humanas”. (Mouffe, 2014, p. 23).

Mouffe dirá que es preciso abandonar la idea de un acuerdo perfecto, de una armoniosa voluntad colectiva o la posibilidad de un consenso universal basado en la razón y aceptar la preminencia de conflictos y antagonismos, ya que lo que le es propio a una democracia radical y pluralista es la capacidad de convertir el antagonismo (lucha entre enemigos) en “agonismo” (lucha entre adversarios); es decir, no se trata de negar las diferencias, sino que esas diferencias no sean excluyentes.

La condición misma de constitución de un “nosotros” es la demarcación de un “ellos”. El *agonismo* que Mouffe propone consiste, entonces, en la reconversión del enemigo en adversario. Mientras el antagonismo implica una relación de enemistad, el *agonismo* supone una relación de disputa, que la autora aclara en estos términos:

De acuerdo con la perspectiva agonista, la categoría central de la política democrática es la categoría de adversario, el oponente con quien se comparte una lealtad común hacia los principios democráticos de “libertad e igualdad para todos”, aunque discrepando en lo relativo a su interpretación. Los adversarios luchan entre sí porque quieren que su interpretación de los principios se vuelva hegemónica, pero no ponen en cuestión la legitimidad del derecho de sus oponentes a luchar por la victoria de su postura. Esta confrontación entre adversarios es lo que constituye la “lucha agonista” que es la condición misma de una democracia vibrante. (Mouffe, 2014, p. 26).

Tras esta aclaración conceptual, Mouffe incorpora a su argumentación la categoría de “exterior constitutivo” cuya noción indica que toda identidad se construye a través de parejas de diferencias jerarquizadas. Al indicar que la condición de existencia de toda identidad es la afirmación de una diferencia, la determinación de un “otro” que le servirá de “exterior” permite comprender la permanencia del antagonismo y sus condiciones de emergencia.

Con ello se puede entender por qué la política, que siempre trata de las identidades colectivas, tiene que ver con la constitución de un “nosotros” que requiere como condición misma de su posibilidad la demarcación de un ellos.

Por consiguiente, “la tarea principal de una política democrática no es eliminar las pasiones ni relegarlas a la esfera de lo privado, con el fin de establecer un consenso racional en la esfera pública, sino en “sublimar” dichas pasiones movilizándolas hacia proyectos democráticos mediante la creación de formas colectivas de identificación en torno a objetivos democráticos”. (Mouffe, 2014, p. 28).

La democracia consiste, justamente, más que en el consenso de la mayoría, en la disputa por la construcción de un espacio de derechos para todos, desde el reconocimiento de que toda forma de consenso mantiene una naturaleza hegemónica y todo antagonismo es, a su vez, inerradicable.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo se ha querido mostrar el modo en que se están enfocando actualmente las críticas al régimen político democrático y el futuro que le espera. La mayoría de los críticos actuales se centran en desenmascarar al sistema económico que ha producido una masa de individuos consumidores sin límites, sin sentido del bien común y preocupados en defender únicamente sus intereses particulares.

La crisis de la democracia representativa se profundiza actualmente por la aparición de una élite política que no se logra desarticular por las inconstancias de participación popular alternativa, situación a la que contribuyen notablemente los medios masivos de comunicación al infundir miedo, desesperanza y fatalismo en la población. Sin embargo, la indignación de repente explota en entusiasmos momentáneos en los “escraches” como medio de participación desde la emotividad, pero que rápidamente se diluyen de nuevo, relegando al ciudadano, que desde la comodidad de su hogar, se convierte en espectador de lujo de la realidad política.

De este modo, no se logra articular una presión ciudadana constante. Los escraches son, en ese sentido, síntomas de indignación pero necesitan ser articulados para que no terminen en simples representaciones mediáticas o show televisivos.

No obstante, el camino a la democracia va encontrando de a poco nuevas luces y senderos que transitar, pues somos testigos de un levantamiento generalizado de los sectores excluidos, que reclaman con fuerza su espacio de participación y, al mismo tiempo, niegan esa política que los excluye y margina. Plantean entonces otra política desde las márgenes, fuera de los espacios tradicionales, desde las periferias urbanas y rurales en reclamo del “poder” que ha sido arrancado de sus manos.

Con todo, hay una serie de cuestiones que el sistema democrático debe resolver en pos del “demos” y que fundamentalmente implica la modificación de las bases del sistema productivo. Es perentorio consolidar un sistema productivo que incluya a los sectores marginados, ya no por medio de la falsa expectativa de acumulación y esfuerzo individual, sino por medio de la cooperación compartida en la producción comunitaria, en un sistema que permita la vida digna de toda la sociedad.

El cumplimiento efectivo de estas premisas es urgente, pues el actual sistema “democrático” no

podrá aguantar el estallido social que implica el hambre y la imposibilidad de vida de gran parte de la sociedad.

Desde la presión popular, de las organizaciones sociales se deben crear las condiciones que posibiliten un nuevo contrato social que instaure, entre otras cosas, el “poder ciudadano” como instancia oficial entre los “poderes del Estado” con mecanismos rigurosos de constitución y funcionamiento y entre cuyas atribuciones tenga, por ejemplo, la potestad de convocar a consulta a todos los ciudadanos para revocar el mandato de los otros poderes.

Representación y gobernabilidad deben compaginarse con la participación en todas las instancias políticas por medio de la formación de una “cultura democrática”. Sólo desde la transformación material de las instituciones puede plantearse una pretensión de justicia que supere las actuales contradicciones del ejercicio “clientelar” de la autoridad y las discusiones meramente formales, propiciadas por los poderes fácticos encargados de perpetuar las desigualdades.

Para ello se vuelve más que necesario pensar (recuperar) lo público como imperativo ético-político de la justicia social. Lo público es sinónimo de igualdad social. Es en lo público donde nos igualamos como ciudadanos y la necesaria garantía de la justicia.

¿Cómo reclamar igualdad si no construimos un espacio para la igualdad? ¿Cómo ir más allá de las formalidades del sistema? Está demostrado que no se puede apelar solamente a la igualdad jurídica en abstracto, desencarnada de las condiciones materiales.

Ante esto no nos queda más que la crítica al rol constituyente del pueblo y el poder constituido del Estado en la forma democrática como garantía de ese espacio “público” aún por construir.

Los obstáculos para la formación efectiva de ese espacio público, sin duda siguen siendo muchos y en la actualidad se presentan de modo extremadamente solapados. Uno de ellos es la efectividad de la desinformación (pensemos en el negocio publicitario asociado a las noticias falsas que proliferan en las redes sociales) y el triunfo de la posverdad en la relativización de la palabra y de los instrumentos esenciales de todo régimen democrático, a saber; una prensa independiente, la libertad de expresión, los partidos políticos, el sufragio; etc. que en los países del centro se mueven según los intereses de las corporaciones y en sociedades periféricas, dependientes y con escasa cultura ciudadana como las nuestras, generalmente quedan al arbitrio de la estructura clientelar del Estado, que no se logra desarticular, precisamente, por falta de participación efectiva en la vida política.

Todo este proceso genera fatalismo. Para el ciudadano común casi todo está perdido y lo único que nos resta es aspirar a la búsqueda egoísta de satisfacción individual a cualquier costo. Contra este pensamiento se impone recuperar una razón utópica como articulación entre lo insoportable y lo deseable que nos hace actuar. La utopía debe dejar de entenderse como sueño imposible, para pasar a significar la necesaria apuesta por la instauración de una razón dialógica que supere la racionalidad monológica inficionada de autoritarismo.

Necesitamos recuperar la dimensión política imprescindible en la utopía, que no sólo se presenta como universo final y teleológico al que se aspira, sino que, al operar en la historia, nos empuja a la construcción de alternativas en el aquí y en el ahora. Es por eso que, definitivamente, creer posible algo es –como sostenía F. Hebbel– hacerlo cierto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abente Brun, D. (2011). Hacia una democracia de calidad. En Abente Brun, Diego y Dionicio Borda, *El reto del futuro: Asumiendo el*

- legado del bicentenario*. Asunción: Ministerio de Hacienda.
- Agamben, G. (2004). *Homo sacer II, Primera parte: Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Apel, K. O. (1985). *La transformación de la filosofía II: El a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid: Taurus.
- Apel, K. O. (1995). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Arditi, B. (2010). *La política en los bordes del liberalismo: Diferencia, populismo, revolución, emancipación*. México: Gedisa.
- Arditi, B. (ed.) (2005). *¿Democracia post-liberal?: El espacio político de las asociaciones*. Barcelona: Anthropos.
- Bobbio, N. (1991). *EL futuro de la democracia*. México: FCE.
- Bobbio, N. (1993). *Liberalismo y democracia*. México: FCE.
- Cerutti, H. (2015). *Posibilitar otra vida trans-capitalista*. México: Universidad del Cauca/UNAM.
- Chomsky, N. (1992). *El miedo a la democracia*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- Corporación Latinobarómetro. (2017). *Informe 2017*. Recuperado de www.latinobarometro.org/LATDocs/F00006433-InfLatinobarometro2017.pdf
- Corporación Latinobarómetro. (2018). *Informe 2018*. Recuperado de www.latinobarometro.org/latdocs/INFORME_2018_LATINOBAROMETRO.pdf
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de Ley, el fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación II: Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2010). La voluntad como fundamento: La potencia y la potestas. En Araujo Cicero y Amadeo, Javier (Comp.), *Teoría política latinoamericana*. Buenos Aires: Ed. Luxemburg.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (1976). El retorno de lo reprimido. En *Moisés y la religión monoteísta* (vol. XXIII de las Obras Completas [1914]). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1979). La descomposición de la personalidad psíquica. En *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras* (vol. XXII de las Obras Completas [1933]) Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1987a). *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalidad social*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1987b). *Teoría de la acción comunicativa II: Crítica de la acción funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Hardt, M., y Negri, A. (2000). *Imperio*. Cambridge, Massachussets, Londres: Harvard University Press.
- Hardt, M., y Negri, A. (2004). *Multitud*. Barcelona: Debate.
- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: herramienta.

- Laclau, E., y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, E. (2004). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Lagos, M. (2018). *El fin de la tercera ola de democracias*. Recuperado de www.latinobarometro.org/latdocs/Annus_Horribilis.pdf
- Levitsky, S., y Ziblatt, D. (2018). *Cómo mueren las democracias*. Barcelona: Ariel.
- Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Técnos.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, C. (2014) *Agonística: Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: FCE.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, estado y utopía*. México: FCE.
- O'Donnell Schmitter, P., Whitehead, L. (1986). *Transitions from Authoritarian Rule*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ortega y Gasset, J. (1921). *España Invertebrada*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ralws, J. (1995). *Teoría de la justicia*. México: FCE.
- Ralws, J. (1993). *Liberalismo Político*. México: FCE.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2006). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Rancière, J. (2007). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: Ediciones la Cebra.
- Smith, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Tedesco, J. C. (2004). Igualdad de oportunidades y política educativa. *Cadernos de Pesquisa*, 34(123), 555-572. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/cp/v34n123/a03v34123.pdf>
- Todorov, T. (2012). *Los enemigos íntimos de la democracia*. Barcelona: Alaxia Gutenbe